مِفتَاحُ الجنَّةِ

مِنْ كَلَامِ الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ

(تَوضِيحُ شَرْحِ العَقَائِدِ النَّسَفِيَّةِ لِلإِمَامِ التَّفْتَازَانِيِّ)

تأليف

الشّيخ أسعد محمّد سعيد الصّاغرجي

«خادم السّنة النبوية والعلم الشريف»

وقف لله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

مفتاح الجنة

من كلام الكتاب والسنة

الموضوع: عقيدة

العنوان: مفتاح الجنة من كلام الكتاب والسنة

التاليف: أسعد محمد سعيد الصاغرجي

عدد الصفحات: ١٦٠

قياس الصفحة: ١٧ × ٢٥

عدد النسخ: ٤٠٠٠

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي والمسموع والحاسوبي وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطي من

المؤلف

الشيخ أسعد محمد سعيد الصاغرجي

« خادم السنة النبوية والعلم الشريف »

الطبعة الأولى
١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على صفوة الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجميعن والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وعلينا معهم بمنك وكرمك يا أكرم الأكرمين، وبعد:

فإني كنت قرأت كتاب العقائد النسفية على شيخنا الشيخ إبراهيم اليعقوبي، وشيخنا الشيخ سعيد البرهاني رحمهما الله تعالى، وقد تضمَّن عبارات معقَّدة.

وقد تجرأت على هذا الشرح العظيم، وعمدت إلى مسائل منه فأوضحتها وبيَّنتها، ولا أقول إني قد شرحتها كلها فالكتاب بحر خضمّ، وأمواجه ربما تغرق صاحبها إن لم تنله عناية اللطيف، وقد جهدت جهدي لأبين لنفسي وطالب العلم ما انغلق منها، مستعيناً ببعض الحواشي كالكستلي والخيالي والبهشتي، سائلاً الله أن يُسدِّدَ قلمي وفكري

وجناني كيلا أحيد عن طريقهم، وألتقي بهم في الدار الآخرة مع مشائخنا وأستاذيْنا تحت لواء سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

فإن كنت وفّقت فبفضل الله ومنته، وإن كانت الأخرىٰ فأستغفر الله من زللي، وأنا بريء من كل ما يخالف عقيدة أهل السنة والجماعة. وأملي فيمن وقف على زلّة أن يصلحها ويقومها وجزاه الله عني خيراً.

وسمَّيته «مفتاح الجنة من كلام الكتاب والسنة» والله العظيم أسأل وبنبيه الحبيب أتوسل أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم إنه سيمع مجيب.

كتبه أسعد محمد سعيد الصاغرجي حامداً ومصلّياً

دمشق المحروسة بعين الله

في التاسع من ربيع الأول

سنة ألف وأربعمئة وأربع وعشرين هجرية

ترجمة مؤلف
متن «العقائد النسفية»

عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان، مفتي الثقلين، نجم الدين أبو حفص النسفي، كان إماماً فاضلاً، أصولياً متكلماً، مفسراً محدثاً، فقيهاً حافظاً، نحوياً، أحد الأئمة المشهورين بالحفظ الوافر.

أخذ الفقه عن صدر الإسلام محمد البزدوي، وله تصنيفات جليلة في التفسير والفقه والحديث، قيل: إنه صنَّف قريباً من مئة مصنف، وله شيوخ كثيرة، وتفقَّه عليه ابنه المجد النسفي أحمد بن عمر، وقرأ عليه صاحب الهداية.

ولد بنسف سنة إحدى وستين وأربعمئة، وتوفي سنة سبع وثلاثين وخمسمئة بسمرقند.

ومن تصانيفه الأشعار في عشرين مجلداً، وكتاب المشارع، وكتاب القند في علماء سمرقند عشرين مجلداً، وتاريخ بخارىٰ، وقيل: إنه كان يعلم الإنس والجن، ولذلك قيل له مفتي الثقلين. وهو غير البرهان النسفي المفسّر.

حكي أنه أراد أن يزور جار الله الزمخشري في مكة، فلما قدم وصل إلى داره ودق الباب ليفتحه، فقال العلامة الزمخشري من هذا؟ فقال: عمر. فقال الزمخشري: انصرف. فقال نجم الدين: يا سيدي عمر

لا ينصرف. فقال الزمخشري: إذا نُكِّر صرف. وقال السمعاني: صنف التصانيف في الفقه والحديث، ونظم الجامع الصغير.

انظر الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لمؤلفه عبد الحي اللكنوي الهندي.

وقد نسب الكتاب العقائد النسفية إليه كما ذكر صاحب كشف الظنون، لكن الزرقاني وغيره نسب العقائد إلى البرهان النسفي المتوفى سنة تسع وسبعين وستمئة. والمولود عام ستمئة هجرية، والله تعالى أعلم.

ترجمة شارح «متن العقائد النسفية»

مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، الملقب بسعد الدين، العلامة الشافعي، الأصولي المفسر، المتكلِّم، المحدِّث، البلاغي، الأديب.

ولد بتفتازان من بلاد خراسان عام (٧١٢)هـ وإليها نُسب، وكان متبحراً في العلوم، من محاسن الزمان، وعَلَماً من الأعلام.

رحل إلى خوارزم وأقام بها حتى أبعده «تيمورلنك» إلى سرخس، فأقبل عليها الطلاب والعلماء يستفيدون من علمه. ثم عاد «تيمورلنك» فاستقدمه إلى سمرقند بعد أن علم بمكانته وعلمه، وعامله معاملة كريمة.

وله مصنفات في علوم شتىٰ؛ منها: التلويح في كشف حقائق التنقيح، في الأصول. وشرح الأربعين النووية، في الحديث. وشرح العقائد النسفية، في التوحيد. وغيرها كثير.

توفي رحمه الله بسمرقند سنة ٧٩١هـ ودفن بها. انظر الفتح المبين في طبقات الأصوليين؛ لعبد الله مصطفىٰ المراغي.

﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢
لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ
كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾

[سورة الصمد]

متن
العقائد النسفية

الحمد لله، المتوحِّد بجلال ذاته وكمال صفاته، المتقدس في نعوتِ الجبروتِ عن شوائبِ النَّقْصِ وسِمَاتِه، والصلاة على نبينا محمد، المؤيَّد بساطع حججه وواضح بيانه، وعلى آله وأصاحبه هداة طريق الحق وحماته، وبعدُ.

فإنَّ علمَ الشرائع والأحكام، وأساسِ قواعدِ عقائد الإسلام: هو علمُ التَّوْحيدِ والصِّفاتِ، والموسومِ بعلم الكلام، المُنْجي من غياهبِ الشكوكِ والظلماتِ والأوهام، وإنَّ المختصرَ المُسمَّىٰ بالعقائدِ للإمام الهُمام، قُدوةِ علماء الإسلام، نجمِ المِلَّةِ والدِّيْنِ، عُمَرَ النَّسَفِيِّ، أعلى اللهُ درجتَه في دار السَّلام، يشمل من هذا الفن على غرر الفرائد ودرر الفوائد، في ضِمْنِ فُصُولٍ هي للدِّيْن قواعدَ وأصول، وأثناءَ نصوصٍ هي لليقينِ جواهرَ وفصوصٍ، مع غايةٍ من التنقيحِ والتَّهذيبِ، ونهايةٍ من حُسْنِ النِّظامِ والترتيبِ.

اعلمْ أنَّ الأحكامَ الشرعيةَ:

«قالَ أهلُ الحَقِّ: حقائقُ الأشياءِ ثابتةٌ، والعلمُ بها مُتَحَقِّقٌ، خلافاً للسُوفُسْطائِيَّةِ.

وأسبابُ العلمِ للخلقِ ثلاثةٌ: الحَواسُّ السَّليمةُ، والخَبَرُ الصَّادقُ، والعَقْلُ.

فالحَوَاسُّ خمسٌ: السَّمْعُ، والبَصَرُ، والشَّمُّ، والذَّوْقُ، واللَّمْسُ.

وبكُلِّ حاسَّةٍ منها يُوقف على ما وُضِعَتْ هي لهُ، والخَبَرُ الصَّادِقُ على نوعينِ: أحدُهما الخبرُ المتواترُ، وهُو الخبرُ الثَّابِتُ على ألسنةِ قَوْمٍ لا يُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُمْ على الكذبِ، وَهُو مُوجبٌ للعلمِ الضَّروريِّ، كَالعلمِ بالمُلوكِ الخاليةِ، في الأزمنةِ الماضيةِ والبُلدانِ النائيةِ. والنوع الثَّاني: خبرُ الرَّسُولِ المُؤَيَّدِ بالمعجزةِ، وهو يُوجب العلمَ الاسْتِدْلَاليَّ، والعلمُ الثَّابتُ به يُضاهِي العلمَ الثَّابِتَ بالضَّرورةِ في التَّيَقُّنِ والثَّبَاتِ. وأمَّا العقلُ، فهو سببٌ للعلمِ أيضاً، وما يثبت منه بالبداهة فهوَ ضروريٌّ، كالعلم بأنَّ كلَّ شيءٍ أعظمُ من جزئهِ، ومَا ثبتَ منه بالاستدلالِ فهوَ كسبي، والإلهامُ ليس من أسبابِ المعرفةِ بصحَّةِ الشيءِ عندَ أهلِ الحَقِّ.

وَالعَالَمُ بجميعِ أجزائهِ مُحْدَثٌ إذْ هُوَ أعيانٌ وأعراضٌ، فالأعيان ما يكونُ له قيام بذاته، وهُو إمَّا مُرَكَّبٌ وهُو الجسمُ، أوْ غيرُ مُرَكَّبٍ كَالْجَوْهَرِ، وهو الجزء الذي لا يتجزَّأ. والعَرَضُ مَا لا يقومُ بذاتِه، ويحدثُ في الأجسامِ والجَوَاهِرِ، كالألْوانِ، والأكْوانِ، والطُّعُومِ، والرَّوائحِ.

والمُحْدِثُ للعالَم هُو اللهُ تعالى، الوَاحِدُ، القَدِيْمُ، الحَيُّ، القَادِرُ، العليمُ، السَّميعُ، البصيرُ، الشَّائي، المُرِيْدُ، ليسَ بعَرَضٍ، ولَا جسمٍ، ولَا جَوْهَرٍ، ولَا مُصَوَّرٍ، ولَا مَحْدودٍ، ولَا مَعْدُودٍ، لَا مُتَبَعِّضٍ، ولَا مُتَجَزِّئٍ ولَا مُتَرَكِّبٍ، ولا مُتَناهٍ، ولا يُوْصَفُ بالمائيَّةِ ولَا بالْكَيْفِيَّةِ، ولَا يَتَمَكَّنُ في مَكَانٍ، ولَا يَجْرِي عليه زَمَانٌ، ولَا يُشبهُه شيءٌ، ولا يخرجُ عَنْ[1] علمِه وقدرتِه شَيْءٌ.

---

(١) في النسخة التركية «من».

ولهُ صِفَاتٌ أَزَلِيَّةٌ قائمة بذاته، وهيَ لَا هُوَ ولَا غَيْرُه، وهي: العِلْمُ، والقُدْرَةُ، والحَيَاةُ، والقُوَّةُ، والسَّمْعُ، والبَصَرُ، والإرادةُ، والمشيئةُ، والفِعْلُ والتَّخْلِيْقُ، والترزيق والكلامُ.

فهوَ مُتَكَلِّمٌ بكلامٍ هوَ صِفَةٌ لَهُ أَزَلِيَّةٌ ليسَ مِن جِنْسِ الحُروفِ والأَصْواتِ، وهُوَ صِفَةٌ مُنَافِيَةٌ للسكوتِ والآفةِ، واللهُ تَعالىٰ مُتَكَلِّمٌ بهَا آمرٌ، ناهٍ، مُخْبِرٌ.

والقرآنُ كلامُ اللهِ تَعالى غيرُ مَخْلوقٍ، وَهُوَ مكتوبٌ في مَصاحِفِنَا، محفوظٌ في قُلوبنا، مقروءٌ بألسنتِنا، مسموعٌ بآذانِنا، غيرُ حَالٍّ فيها.

والتَّكْوِيْنُ صِفَةٌ للهِ تَعالى أَزَلِيَّةٌ، وهُوَ تكوينُه للعالَم ولِكُلِّ جزءٍ مِنْ أجزائِه لوقتِ وُجودهِ، وهُوَ غيرُ المكوَّنِ عندنَا، والإرادةُ صِفَةٌ للهِ تَعالى أَزَلِيَّةٌ قائمةٌ بذاتهِ.

ورؤيةُ اللهِ تَعالى بالبصر، جائزة في العقل واجبةٌ بالنقلِ، وقد وردَ الدليلُ السمعيُّ بإيجابِ رؤيةِ المؤمنينَ للهِ تعالى في دارِ الآخرةِ، فيُرَى لا فِي مَكانٍ، ولا على جهةٍ ومُقابَلَةٍ، واتِّصالِ شُعاعٍ، وثبوتِ مسافةٍ بينَ الرَّائي وبينَ اللهِ تعالى.

واللهُ تَعالى خالقٌ لأفعالِ العبادِ، مِنَ الكُفْرِ والإيمانِ والطَّاعَةِ والعِصيانِ، وهي بإرادة الله تعالى ومَشيئتِه وحُكْمِهِ وقَضيَّتِه وتَقْديرِه. وَلِلْعبادِ أفعالٌ اختيارِيَّةٌ يُثابونَ بها ويُعاقبونَ عليها، والحُسْنُ مِنْها بِرضاهُ تَعالى، والقَبِيْحُ مِنْها ليسَ برضائِه.

والاستطاعةُ مع الفعل، وهي حقيقةُ القدرةِ التي يكونُ بها الفعلُ. ويقعُ هَذا الاسمُ عَلى سلامةِ الأسبابِ والآلاتِ والجوارحِ، وصحةُ التَّكليفِ تعتمدُ هذه الاستطاعةَ. ولا يُكلَّفُ العبدُ بما ليسَ في وِسْعِهِ، وَمَا

يُوجد مِنَ الألمِ في المَضْروبِ عقيبَ ضربِ إنسانٍ، والانْكسارُ في الزجاجِ عقيبَ كَسْرِ إنسانٍ، وما أشبهَه، كلُّ ذلكَ مخلوقٌ للهِ تَعالى لا صُنْعَ للعبدِ في تَخْلِيْقِهِ. والمقتولُ مَيِّتٌ بأجلِهِ، والموتُ القائمُ بالمَيِّتِ مخلوقُ اللهِ تعالىٰ، لَا صُنْعَ للعبدِ فيهِ تخليقاً ولا اكْتِسَاباً، والأجل واحد، والحَرَامُ رِزْقٌ، وكلٌ يَستوفي رزقَ نفسهِ حَلالاً كانَ أو حَرَاماً، ولا يُتَصَوَّرَ أنْ لا يأكلَ إنسانٌ رزقَه أو يأكلَ غيرُه رزقَه.

واللهُ تَعالى يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ ويَهدي مَنْ يَشاءُ، ومَا هُوَ الأصلحُ للعبدِ فليسَ ذلكَ بواجبٍ عَلى اللهِ تَعالى.

وعذابُ القبرِ للكافرينَ وَبَعْضِ عصاةِ المؤمنينَ، وتنعيمُ أَهْلِ الطَّاعةِ في القبرِ مما يعلمه الله تعالى ويريده. وسؤالُ مُنْكَرٍ ونكيرٍ ثابتٌ بالدلائلِ السَّمعيَّةِ، والبَعْثُ حقٌّ، والوزنُ حَقٌّ، والكتاب حَقٌّ، والسؤال حَقٌّ، والحَوْضُ حَقٌّ، والصِّرَاطُ حَقٌّ، والْجَنَّةُ حَقٌّ، والنَّارُ حَقٌّ، وهُمَا مَخْلُوقَتَانِ مَوْجُودَتَانِ، باقيتانِ لا تَفْنيانِ ولا يَفْنَى أهلُهما.

والكَبِيْرَةُ، لا تُخرجُ العبدَ المؤمنَ مِن الإيمانِ ولا تُدْخِلُه في الكُفْر.

واللهُ لا يغفرُ أَنْ يُشْرَكَ بهِ، ويغفرُ ما دونَ ذلكَ لِمَنْ يشاءُ مِنَ الصَّغائرِ والكَبائِرِ، ويَجُوزُ العِقابُ على الصَّغِيرةِ، والعفوُ عن الكبيرةِ إذا لَمْ يَكُنْ عَنْ استحلالٍ، والاستحلالُ كُفْرٌ، والشَّفَاعَةُ ثابتةٌ للرسُلِ والأخيارِ؛ في حق أهل الكبائر، بالمستفيض من الأخبار. وأهلُ الكَبَائِرِ مِنَ المؤمنينَ لا يُخَلَّدُونَ في النَّار وإنْ ماتُوا بغيرِ توبةٍ.

والإِيْمَانُ هُوَ التَّصْدِيْقُ بما جاءَ مِنْ عِنْدِ اللهِ تعالى والإقرار به، فأمَّا الأَعْمَالُ فهيَ تتزايدُ في نَفْسِها. والإيمانُ لا يزيدُ ولا يَنْقُصُ.

والإيمانُ والإسلامُ وَاحِدٌ، وإذا وُجِدَ مِن العبدِ التَّصديقُ والإقرارُ صحَّ له أنْ يقولَ: أنا مؤمنٌ حقاً، ولا ينبغي أنْ يقولَ: أنا مؤمنٌ إنْ شاءَ اللهُ، والسَّعِيْدُ قدْ يَشْقَى والشَّقِيُّ قَدْ يَسْعَدُ، والتَّغَيُّرُ يكونُ على السَّعادةِ والشَّقاوةِ، دونَ الإسعادِ والإشقاءِ، وهُما مِنْ صفاتِ اللهِ تَعالى، ولا تَغَيُّرَ على اللهِ تَعالى ولا عَلى صفاتِه.

وفي إرسالِ الرُّسُلِ حِكْمَةٌ، وقد أرسلَ اللهُ تَعالى رسلاً مِنَ البشرِ إلى البشرِ مُبشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ، وَمُبَيِّنِيْنَ للنَّاسِ ما يحتاجونَ إليه مِنْ أمور الدُّنْيَا والدِّيْنِ، وَأيَّدَهُمْ بالمعجزاتِ الناقضاتِ للعاداتِ.

وَأوَّلُ الأنبياءِ آدمُ عليه السَّلام، وآخرُهم مَحَمَّدٌ ﷺ، وَقَدْ رُوي بيانُ عددِهِم في بعضِ الأَحاديثِ، والأولى أن لا يقتصرَ على عدد في التسمية، فقد قال الله تعالى ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨]. وَلَا يُؤمَنُ في ذكرِ العَدَدِ أنْ يدخلَ فيهم مَنْ لَيْسَ مِنْهُمْ، أوْ يخرجَ مِنْهم مَنْ هُوَ فيهم. وكلُّهم كانُوا مُخبرينَ مُبَلِّغِيْنَ عن الله تعالى، صَادِقِيْنَ نَاصِحِيْنَ.

وأفضلُ الأنبياءِ مُحَمَّدٌ عليه الصلاة والسلام.

والملائكةُ عبادُ الله تَعالى العاملونَ بأمرِهِ، لا يُوصفونَ بذكورةٍ ولا أُنوثةٍ.

وللهِ تَعالى كُتُبٌ أنزلَها على أنبيائِه وبَيَّنَ فيها أمرَه ونهيَه ووعدَه ووعيدَه.

والمِعْراجُ لرسولِ اللهِ ﷺ في اليقظة بشخصه إلى السماء، ثمَّ إلى ما شاء الله تعالى من العلىٰ حقٌّ.

وَكَرَامَاتُ الأولياءِ حَقٌّ، فتظهرُ الكرامةُ على طريقِ نَقْضِ العادَةِ للولِيِّ مِنْ قَطْعِ المسافةِ البعيدةِ في المُدَّةِ القليلةِ، وظهورِ الطَّعامِ والشَّرابِ واللِّباسِ عِنْدَ الحاجةِ، والمشي عَلى المَاء، والطَّيْرانِ في الهَوَاءِ، وكلامِ الْجَمَادِ والعَجْمَاءِ، وَغَيْرِ ذلكَ مِنَ الأشياء.

ويكونُ ذلكَ معجزةً للرسولِ الذي ظهرتْ هذه الكرامةُ لواحدٍ مِنْ أُمَّتِهِ لأَنَّهُ يظهرُ بها أنَّه وَليٌّ ولَنْ يكونَ وَلِيّاً إلا وأنْ يكونَ مُحِقّاً في ديانتِه. وديانته الإقرار برسالة رسوله.

وأفضلُ البشرِ بعدَ نَبِيِّنا أبو بَكْرٍ الصِّدِّيق، ثمَّ عُمَرُ الفَارُوقُ، ثمَّ عثمانُ ذو النُّورَيْن، ثمَّ عليٌّ المُرْتَضَىٰ، وَخِلافَتُهُمْ، عَلى هَذا التَّرتيبِ أَيْضاً.

والخِلَافَةُ ثلاثونَ سنةً، ثمَّ بعدَها مُلْكٌ وَإمارَةٌ.

والمسلمونَ لا بُدَّ لهم مِنْ إمامٍ يقومُ بتنفيذِ أحكامِهم، وإقامةِ حُدودِهم، وسدِّ ثُغورِهم، وتجهيزِ جُيوشِهم، وأخذِ صَدَقاتِهم، وقَهْرِ المُتغلِّبة، والمُتَلَصِّصَةِ، وقُطَّاعِ الطُّرُقِ، وإقامةِ الجُمَعِ والأعيادِ، وقطعِ المنازعات الواقعةِ بينَ العبادِ، وقَبُولِ الشَّهاداتِ القائمةِ على الحقوقِ، وتزويجِ الصِّغار، والصِّغار الذينَ لا أولياءَ لهم، وقِسْمَةِ الغنائِم، وَنَحْوِ ذلكَ.

ثمَّ ينبغي أنْ يكونَ الإمامُ ظَاهِراً، لا مُخْتَفِياً، وَلَا مُنْتَظَرَاً، ويكونُ مِنْ قُرَيْشٍ ولا يجوزُ من غيرِهم، ولا يختصُّ ببني هاشمٍ وأولادِ عليٍّ رضي الله عنه.

ولا يُشترطُ في الإمامِ أنْ يكونَ مَعْصُوْمَاً، ولَا أنْ يكونَ أفضلَ مِنْ أهلِ زمانِه.

ويُشترطُ أنْ يكونَ مِنْ أهلِ الولايةِ، سائساً قادراً عَلى تنفيذِ الأحكامِ، وحِفْظِ حُدودِ دارِ الإسلامِ، وإنصافِ المظلومِ مِنَ الظَّالمِ.

ولَا ينعزلُ الإمامُ بالفِسْقِ، والْجَوْرِ.

وتجوزُ الصَّلاة خلفَ كلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ.

ونصلِّي عَلَى كُلِّ بَرٍّ وفَاجِرٍ.

ونَكفُّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحابةِ إلَّا بخيرٍ، ونشهدُ بالجنَّةِ للعشرةِ الذينَ بَشَّرهُمْ النَّبيُّ ﷺ بالجنَّةِ.

ونَرىٰ المسحَ على الخُفَّيْنِ في السَّفرِ والحَضَرِ.

ولَا نُحَرِّمُ نبيذَ التَّمْرِ.

ولَا يَبْلُغُ الْوَلِيُّ درجةَ الأَنْبِيَاءِ.

ولَا يَصِلُ العبدُ إلى حَيْثُ يسقطُ عنه الأمرُ والنَّهْيُ، والنُّصُوصُ من الكتابِ والسُّنَّةِ تُحمَلُ علىٰ ظَوَاهِرِهَا، والعدولُ عَنْهَا إلى مَعَانٍ يَدَّعِيْهَا أهلُ البَاطِنِ إلْحَادٌ، وَرَدُّ النُّصُوصِ كفرٌ.

واستحلالُ المَعْصِيَةِ كُفْرٌ، والاسْتهانةُ بهَا كفرٌ، والاسْتهزاءُ عَلى الشَّرِيْعَةِ كُفْرٌ، والْيَأْسُ مِنْ اللهِ كُفْرٌ، والْأَمْنُ مِنْ اللهِ تعالى كُفْرٌ، وتصديقُ الكَاهِنِ بمَا يُخْبِرُهُ عَنِ الْغَيْبِ كُفْرٌ.

والْمَعْدُوْمُ لَيْسَ بشيءٍ.

وفي دعاءِ الأَحْيَاءِ لِلْأَمْوَاتِ، وصَدَقَتُهُمْ عَنْهم، نفعٌ لَهُمْ.

واللهُ تَعالى يُجيبُ الدَّعَوَاتِ ويَقْضِي الحَاجَاتِ.

وما أخبرَه النَّبِيُّ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ مِنْ أَشْراطِ السَّاعةِ: مِنْ خروجِ الدَّجَّالِ، ودابَّةِ الأرضِ، ويَأْجُوجَ ومَأْجُوْجَ، ونزولِ عيسى عليه السَّلامُ مِنَ السَّماءِ، وطلوعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبَها، فهوَ حَقٌّ.

والمُجْتَهِدُ قَدْ يُخْطِئُ وقَدْ يُصيبُ.

ورسلُ البَشَرِ أفضلُ مِنْ رُسُلِ الملائكةِ، ورسلُ الملائكةِ أفضلُ مِنْ عَامَّةِ البشرِ، وعَامَّةُ البشرِ أفضلُ مِنْ عَامَّةِ الملائكةِ».

[بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ]

مقدمة الكتاب

[**الحمدُ للهِ**] عقّب التسمية بالتحميد، اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد، وبحديثي الابتداء ففي الخبر المشهور «كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر»[(١)] و«كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم»[(١)].

ومعنى بدء الأمر ذي البال: التصدير به، وتجعله بادئ بدء، وتجعل أول عمل تعمله ذكره، فتعقبه بباقي عملك. وتعارض الأثرين مدفوع بحمل أحدهما على الابتداء الحقيقي، والآخر على الإضافي، كما هو المشهور، [**المتوحّد بجلال ذاته وكمال صفاته**] المتقدِّس المستبِّد به، من توحَّد فلان برأيه: إذا تفرّد به، فذاته منزهَّة عن سمات النقصان، وصفاته دائمة عامة لا تتناهى [**المتقدِّسِ في نعوتِ الجبروتِ عن شوائبِ النَّقْصِ وسِمَاتِه**] المتطهِّر المتنزِّه في صفات الأفعال عن الأدناس والأقذار، بل هي متقنة محكمة عارية عن وجوه الخلل والنقصان [**والصلاة على نبينا محمد، المؤيَّد بساطعِ حُجَجِهِ وواضحِ بيانه، وعلى آله وأصاحبه هداةِ طريقِ الحقِّ وحُمَاتِهِ**] لما كان سعادة الدارين منوطة بمعرفة الأحكام

(١) رواه أحمد (٢/ ٣٥٩)، وأبو داود (٤٨٤٠)، والنسائي في عمل اليوم والليلة (٤٩٤)، وابن ماجه (١٨٩٤)، وابن حبان (١)، كما في الإحسان، عن أبي هريرة رضي الله عنه، وانظره في الأذكار (٢٨٨).

الشرعية، التي أخْذُها من جهة النبي ﷺ، ووصوله إلينا من جهة آله وأصحابه، صارت الصلاة عليهم أصالة وعلينا تبعاً من روادف حمده تعالى. والساطع الظاهر الجليُّ، والبينة: الحجَّة الواضحة، أو تقول البيِّنات: آيات القرآن، والحجج: ما عداها من المعجزات.

ووصف الآل والأصحاب بهداة طريق الحق وحماته إشارة إلى وجه الصلاة عليهم، وطريق الحق يحتاج إلى من يحميه ويذبُّ عنه، ففيه رمز إلى مباحث الإمامة. فضمَّن خطبته مقاصّد الفن على الترتيب من مباحث الذات وأقسام الصفات والنبوة والإمامة رعاية لبراعة الاستهلال.

[**وبعدُ**] الجملة مفصولة عن سابقتها فصل الخطاب وهو نوع من الاقتضاب قريب من التخّلص.

[**فإنَّ علمَ الشرائع والأحكام، وأساسِ قواعدِ عقائد الإسلام: هو علمُ التَّوْحيدِ والصِّفاتِ، والموسومِ بعلم الكلام، المُنْجي من غياهبِ الشكوكِ والظلماتِ والأوهام**]. الإسلام هو الدين المنسوب إلى نبينا عليه السلام، وعرّف الدين بأنه: وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود، إلى ما هو خير بالذات، ولا شبهة في أنه يشتمل على اعتقادات حقة وأعمال صالحة، والاعتقادات: منها ما يقصد به العمل، ومنها ما يقصد به نفس الاعتقاد.

والقسم الثاني: هو المراد بعقائد الإسلام، وهي: قواعد له بني هو عليها وأساس قواعد الإسلام: الكتاب، والسنة، والأساس: ما يبتنى عليه غيره؛ وتستفاد العقائد من الشرع ليعتد بها.

وعلم الكلام: هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة اليقينية، [**وإنَّ المختصرَ المُسمَّىٰ بالعقائدِ، للإمام الهُمام، قُدوةِ**

علماء الإسلام، نجمِ المِلَّةِ والدِّيْنِ عُمَرَ النَّسَفِيِّ، أعلى اللهُ درجتَه في دار السَّلام]، الدين والملة: متحدان بالذات متغايران بالاعتبار، فإن الوضع الإلهي المذكور باعتبار أنه يدين له الناس ويطيعونه، يقال له دين، وباعتبار أنه طريقة يسلكونها ويجتمعون عليها يقال له ملّة، ودار السلام الجنة سميت بها لأن أهلها يحيّيّ بعضهم بعضا بالسلام قال تعالى: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ﴿٢٣﴾ سَلَٰمٌ عَلَيْكُم﴾ [الرعد: ٢٣-٢٤]. وقيل: لأن من دخلها سلم من الآفات **[يشمل من هذا الفن على غرر الفرائد ودرر الفوائد]** غرة كل شيء أكرمه، وهي في الأصل بياض في جبهة الفرس، فوق الدرهم؛ وفرائد الدرر كبارُها **[في ضِمْنِ فُصُولٍ هي للدِّيْن قواعدَ وأصول]** الفصول: العبارات التي تنفرد كل واحدة منها بمسألة من المسائل.

[وأثناءَ نصوصٍ هي لليقينِ جواهرَ وفصوصٍ، مع غايةٍ من التنقيحِ والتَّهذيبِ، ونهايةٍ من حُسْنِ النِّظامِ والترتيبِ] فحاولت أن أشرحه شرحاً يفصل مجملاته، ويبين معضلاته، وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته، مع توجيه للكلام وتنبيه على المرام، وتحقيق للمسائل، وتدقيق للدلائل، وتفسير للمقاصد، وتكثير للفوائد، والله الهادي إلى سبيل الرشاد والمسؤول عنه لنيل العصمة والسداد، وهو حسبي ونعم الوكيل.

الأحكام الشرعية

[اعلمْ أنَّ الأحكامَ الشرعيةَ]

الحكم له ثلاثة معانٍ: الأول: نسبة أمر إلى آخر إيجاباً وسلباً. الثاني: إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، الثالث: خطاب الله تعالى بأفعال المكلفين، بالاقتضاء، أو التخيير، كالوجوب والإباحة ونحوهما، ومن الأحكام الشرعية ما يتعلق بكيفية العمل، وتسمى فرعية، وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية، واعتقادية، والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام، لأنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع، ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها؛ والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات، لما أن ذلك أشهر مباحثه، وأشرف مقاصده، وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين لصفاء عقائدهم، ببركة صحبة النبي ﷺ، وتمكّنهم من الرجوع إلى الثقات، مستغنين عن هذين العلمين. إلى أن ظهرت الفتن بين المسلمين، وغلب البغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء، والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمات، فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط، وبينوا المذاهب والاختلافات، وسموا ما يفيد معرفة الأحكام بأصول الفقه، ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام، لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا، ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثرها نزاعاً وجدالاً، حتى إن بعض المعتزلة قتل

كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن. ولأنه أول ما يجب من العلوم أن تعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين ـ هذا هو الكلام ـ.

ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية، خصوصاً المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف، لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد. وذلك لأن رئيسهم واصل بن عطاء، اعتزل عن مجلس الحسن البصري، وكان يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت المنزلة بين المنزلتين، فقال الحسن: اعتزل عنا فسموا المعتزلة.

إن قلت: عند الحسن البصري، مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، فلا اعتزال عن مذهبه، لأنه لا يقول بمنزلة بين المنزلتين، فالكافر عند الإطلاق ينصرف إلى المجاهر، والمنافق كافر غير مجاهر؛ والمعتزلة سمّوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد، لقولهم: بوجوب ثواب المطيع، وعقاب العاصي، على الله تعالى، فالثواب حق مستحق على الله تعالى، يستحقه المطيع بطاعته، والعقاب جزاء للمعصية، يجب على الله تعالى إقامته، ونفوا الصفات القديمة الموجودة القائمة بذاته تعالى، كالعلم والقدرة والإرادة... فوافقوا فيها الفلاسفة. ثم إنهم توغّلوا في علم الكلام وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول، وشاع مذهبهم بين الناس إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله لأستاذه أبي عليّ الجُبّائي:

ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعاً والآخر عاصياً والثالث صغيراً؟ فقال: الأول: يثاب الجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث

لا يثاب ولا يعاقب. قال الأشعري: فإن قال الثالث: يا رب أمتني صغيراً، وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة؟

قال: يقول الرب: إني كنت أعلم منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً. فقال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب لم لم تمتني صغيراً لئلا أعصيك؟ فلا أدخل النار ماذا يقول الرب؟ فبهت الجُبَّائي.

وترك الأشعري مذهبه، واشتغل هو ومن معه بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما وردت به السنة، ومضى عليه الجماعة فسمّوا أهل السنة والجماعة، والمشهور من أهل السنة والجماعة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار الأشاعرة، أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، صاحب رسول الله ﷺ. والجماعة: طريقة الصحابة.

ولد الأشعري عام مئتين وستين للهجرة وتوفي عام ثلاثمئة وأربع وعشرين للهجرة؛ وفي ديار ما وراء النهر: الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي، تلميذ أبي نصر العياضي، تلميذ أبي بكر الجرجاني، صاحب أبي سليمان الجرجاني، تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من أصحاب الإمام أبي حنيفة وماتريد: قرية من سمرقند.

وبين الطائفتين اختلاف في بعض الأصول كمسألة التكوين، ومسألة الاستثناء في الإيمان، ومسألة إيمان المقلد، وغير ذلك وقد جمعها العلامة عبد الرحيم بن علي المشهور بشيخ زادة في كتابه نظم الفرائد وجمع الفوائد إلى أربعين فريدة، والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الآخر إلى البدعة والضلالة.

علم الكلام أشرف العلوم، لكونه أساس الأحكام الشرعية، وكون معلوماته العقائد الإسلامية، وما نقل عن السلف من الطعن فيه، والمنع منه، فإنما هو للمتعصب في الدين، والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين.

ثم لما كان مبنىٰ علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدَثات على وجود الصانع، توحيده،وصفاته، وأفعاله، ثم منها إلى سائر السمعيات؛ صدّر المؤلف الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض، وتحقق العلم بهما ليتوسل بذلك إلى معرفة المقصود فقال: **[قالَ أهلُ الحقِّ]** هم أهل السنة والجماعة، والحق: هو الحكم المطابق للواقع، ويطلق على الأقوال والعقائد، والمذاهب، وقالوا في تعريف الصدق: إنه الحكم المطابق للواقع، ويقابل الحق الباطل، ويقابل الصدق الكذب، ولكن خص الصدق بالقول والحكم، وخص الحق بالواقع، فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع، ومعنى حقية الحكم مطابقة الواقع إياه. **[حقائقُ الأشياءِ ثابتةٌ]** حقيقة الشيء وماهيته هويته، والهوية نفس التشخيص، كالحيوان الناطق للإنسان، فإن كان مما يتصور الإنسان بدونه فلا يسمى حقيقة: كالإنسان حيوان ضاحك، فإنه من العوارض. والشيء: هو الموجود، وليس هما لفظان مترادفان، فباعتبار تميزه عما عداه يقال له شيء، وباعتبار تقرره في الخارج يقال له موجود، والمعنى: أن ما نعتقده حقائق الأشياء ونسميه من الأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض، أمور موجودة في نفس الأمر، كما يقال واجب الوجود (الله) موجود. فالحكم بثبوت حقائق الأشياء ناشئ عن مجموع أمور ثلاثة:

تعريف الحقيقة يعني استعمالها في الماهية باعتبار تحققها.

٢ـ كون الشيء بمعنى الموجود، فهو باعتبار تقرره في الخارج يقال إنه موجود وباعتبار تميزه فيه عما عداه وصحة انفراده به يقال له شيء.

وكون الثبوت بمعنى الوجود. فالشيء قد تكون له اعتبارات مختلفة، فيكون الحكم عليه بشيء مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون بعض، كالإنسان إذا أخذ من حيث إنه جسم ما، كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً، وإذا أخذ من حيث أنه حيوان ناطق، كان الحكام عليه بالحيوانية لغواً.

[والعلمُ بها مُتَحَقِّقٌ] والتصديق بثبوتها متحقق وكذا تصورها **[خلافاً للسُوفُسْطائِيَّةِ]** فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء، ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة، وهم العنادية، فيقولون: حقائق الأشياء لا أصل لها، مثل ما يظهر للحالم ومتعاطي المخدِّرات، وهم ينكرون العلوم التصديقية، والقضايا المتعلقة بها، كذلك ينكرون العلوم التصورية، والماهيات المكتشفة بها. وسموا بالعنادية: لأنهم يعاندون، ويدّعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر ما إلى أمر آخر في نفس الأمر، ومآل إنكارهم الحقائق: قولهم لا علم أصلاً تصوريا أو تصديقياً.

ومنهم من ينكر ثبوت الحقائق ولا ينكرون أنفس الحقائق، لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود في نفس الأمر، ويعترفون بثبوتها بالنسبة إلى المعتقد. حتى يقولون إن العسل مرٌّ بالنسبة للممرور وحلو بالنسبة إلى غيره، وليس فيه اجتماع النقيضين، إذ ليس للعسل وجود في نفس الأمر فضلاً عن تكيفه بالكيفيتين. فهم ينكرون ثبوتها ويزعمون أنها تابعة للاعتقادات، حتى إذا اعتقدنا الشيء جوهراً فجوهر، أو عرضاً فعرض، أو قديماً فقديم، أو حادثاً فحادث، ويسمون بالعندية، يقولون: مذهب كل قوم حق بالنسبة إليه، وباطل بالنسبة إلى خصمه.

ومنهم من ينكر العلم بثبوت الشيء ولا ثبتوته، ويزعم أنه شاكّ وشاكّ في أنه شاكّ، وهلم جرّاً، وهو الزعم بمعنى القول الباطل، لا الاعتقاد الباطل، إذ لا اعتقاد للشاكّ، وهم: اللاأدرية.

فكل من العنادية، والعندية، واللاأدرية، سوفسطائية. نسبة إلى سوفسطا: وهي الحكمة المموّهة، والعلم المزخرف، كقولك: الجوهر موجود في الذهن، وكل موجود في الذهن قائم به عرض، فينتج أن الجوهر عرض. والعنادية ينتصرون لمذهبهم ويقولون: الضروريات منها حسيّات، والحسُّ قد يغلط كثيراً: كالأحول يرى الواحد اثنين، والصفراوي يجد الحلو مرّاً كما مرّ، ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلاف وتعرّض شُبَهٍ يفتقر في حلّها إلى أنظار دقيقة.

والنظريات فرع الضروريات وفسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء، والجواب: إن غلط الحسّ في البعض لأسباب جزئية، لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط.

والاختلاف في البديهي لعدم الإلف أو الخفاء في التصور لا ينافي البداهة، وكثرة الاختلافات لفساد الأنظار لا ينافي حقيقة البعض في النظريات. والحقيقة ألا طريق للمناظرة معهم خصوصاً اللاأدرية لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول، بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحتقروا، فهم جزموا بنفي الحقائق مطلقاً، ونفيهم لها من جملة الحقائق، وقد أثبتوا ما نفوه، فثبت بعض ما نفيتم. وقد يتوهم أن إنكارهم مقصور على حقائق الموجودات، وهذا يوجه الإلزام بأن النفي حكم، والحكم تصديق، والتصديق علم، والعلم من الأعراض الموجودة في الخارج، وفي الخلاصة: العلم بثبوت الحقائق يستدل به على وجود الصانع تبارك وتعالى.

أسباب العلم

[وأسبابُ العلمِ للخلقِ]

العلم صفة توجب لمن قامت به تمييزاً لا يحتمل النقيض، ونوع من الإدراك ممتاز، ونسبة خاصة بين العالم والمعلوم، صار الأول عالماً للثاني، والثاني معلوماً للأول، وتسمى التعلق والتميز، ولا يجامع النقيض بل ينافيه ويدفعه، فخرج الوهم والشك والظن لأن شيئاً منها لا يدفع النقيض، بل يجامع كل منها، احتمال وقوعه راجحاً، أو مساوياً، أو مرجوحاً، وخرج أيضاً اعتقاد المخطئ والمصيب إذ يجامعه تجويز وقوع النقيض مآلاً، لأنه لما لم يكن ثابتاً مستنداً إلى موجب، جاز أن يزول، ويحصل بدله اعتقاد النقيض. بخلاف العلم فإنه لا يبقى معه تجويز النقيض لا في الحال لكونه جازماً ولا في المآل لكونه ثابتاً. فالعلم عبارة عن صفة ذات تعلق، فإن تعلقت بما دون النسبة التامة تسمى تصوراً، إن تعلقت بها تسمى تصديقاً إيجابياً، إن تعلقت بوقوعها، وسلبياً إن تعلقت بارتفاعها.

والتصور تعقل الشيء بالذهن من غير حكم عليه بنفي أو إثبات.

والتصديق: تعقل الشيء بالذهن مع الحكم عليه بنفي أو إثبات.

مثال التصور: تعقل زيداً أو تعقله كاتباً أو تعقل زيد الكاتب ولم تحكم بالكتابة لزيد، فقبل الحكم يسمى التعقل تصوراً، وبعد الحكم عليه يسمى تصديقاً.

وإدراك الحواس من قبيل العلم، وقيل هو نوع من الإدراك ممتاز عن العلم بالماهية، وقد يتعلق العلم بالأعيان الخارجية، كما إذا علمنا بياضاً مخصوصاً في محل مخصوص، قبل المشاهدة، وكما إذا تخيلنا بعد غيبة المادة، فالمدرك أولاً مفهوم كلي، وفي الثانية أمر خيالي، والخيالي وإن كان لا شيئاً محضاً عندنا، لكن يصح تعلق العلم به لا تعلق القيام به، بل تعلق الوقوع عليه، وليس كل واحد منهما من الأعيان، بل هما من قبيل المعاني، لكن بمطابقتهما للأمر الخارجي، وكونهما وسيلة إلى معرفته بوجه ما، اشتبه الحال فيهما.

[**للخلقِ**] أي: المخلوق من الملك، والإنس، والجن، بخلاف علم الخالق، فإنه لذاته لا لسبب من الأسباب، وهذه صفة قائمة بذاته، قديمة توجب انكشاف المعلومات له تعالى.

[**ثلاثةٌ: الحَواسُّ السَّليمةُ، والخَبَرُ الصَّادقُ، والعَقْلُ**] فالسبب إن كان من خارج فالخبر الصادق، وإلا فإن كان آلة غير المدرك فالحواس، وإلا فالعقل.

والسبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لأنها بخلقه وإيجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل، والسبب الظاهري كالنار للإحراق هو العقل لا غير، وإنما الحواس، والأخبار، آلات وطرق في الإدراك.

والسبب المفضي إليه في الجملة، بأن يخلق الله تعالى فينا العلم معه، بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل، والآلة كالحس، والطريق كالخبر، باعتبار أنها بمنزلة الطريق في وصول العلم إلينا.

وأما جعل الحواس آلات، فهي الواسطة بين الفاعل ومنفعله، القريب في وصول أثره إليه، فالآلة: ما هي واسطة في صدور الفعل

من الفاعل، ولا في قبول المنفعل، ولهذا تراهم لا يفردون بها ذكراً بل يجعلونها من تتمة الفاعل، ولا يبعد اعتبار الآلة بالقياس إلى المنفعل. ولا ينحصر تحصيل العلم في هذه الثلاثة، بل ههنا أشياء أخر مثل الوجدان، والحدس، والتجربة، ونظر العقل بترتيب المبادئ والمقدمات، إلا أن المشايخ لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة، التي لا يشك فيها، سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم، جعلوا الحواس أحد أسباب العلم، وجعلوا الخبر الصادق سبباً آخر، لما رأوا أن معظم المعلومات الدينية مستفاداً من الخبر الصادق. وجعلوا العقل سبباً من الأسباب لما رأوا مرجع الكل إلى العقل، والعقل مدرك الأمر في الكل، لأن الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك، والوهم، والوجدان، والحدس، لم تثبت عندهم، وما تدركه البهائم بأوهامها، كإدراك الشاة في الذئب معنى موجباً للنفرة، وفي السخلة معنى يوجب العطف عليها، فلو سلم إدراكها غير ما يناله الحس الظاهر، فلا يلزم أن يكون العقل، بل يجوز أن يكون بمجرّد خلق الله تعالى من غير آلة، أو يكون لها آلة أخرى، كالتحديات التي يتوقف التصديق بها على حدس وتخمين وتجربة، كاستنارة القمر من الشمس، فالعقل لا يستغني في الحكم بها عن تكرار المشاهدة، وكالتجريبيات التي يتوقف التصديق بها على التجربة.

والحواس الباطنة التي أثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها إلا على الأصول الإسلامية، لأن مبناها على تجريد النفس وكون العلم بحصول الصورة وأنه لا يجوز ارتسام صورة المادي في المجرد، وأنه لا يكون الواحد مبدءاً للأكثر من واحد، وشيء منها غير مسلّم عند المتكلمين.

[فالحَوَاسُّ خمسٌ] والعقل حاكم بالضرورة بوجودها، **[السَّمْعُ]** وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ، تدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، وقرعة الجلدة المفروشة في مقعرها شرط في إدراك الصوت القائم بالهواء، الحاصل في داخل الصماخ وخارجه، بأن يدرك أولاً ما في الداخل، ثم يتبع ما في الخارج، فيدرك جهته وقربه وبعده.

[والبَصَرُ] وهي قوة مودعة في العصبتين المجوّفتين، اللتين تتلاقيان ثم تفترقان، فتتأديان إلى العينين، يدرك بهما الأضواء والألوان، والأشكال، والمقادير، والحركات، والحسن، والقبح، وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس، عند استعمال العبد تلك القوة، فالله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند ذلك، بطريق جري العادة، من غير تأثير من الحاسة كما يزعمه المعتزلة، ولا إعداد منها، ولا ارتسام صورة فيها كما يزعمه الفلاسفة، فيخلق الله تعالى رؤية الطرف والحجم، والبعد والوضع، والتفرق والاتصال، والعدد والسكون، والملاسة والخشونة، والشفافية والكثافة، والظلمة والتشابه، والاختلاف والترتيب، والنقش والاستقامة، والانحناء والتحدب والتقعر، والكثرة والقلة، والضحك والبكاء، والبشر والطلاقة، والعبوس والتقطيب، والرطوبة واليبوسة، والقرب والبعد؛ هذه الأمور هي المنكشفة بواسطة حس البصر، ولا يضر كون بعضها راجعاً إلى البعض، ولا كون بعضها عدمياً، لأن الغرض تعديد مطلق المبصر. والمبصر أولاً بالذات، فالمشهور عند الجمهور أنه الضوء واللون فقط، وما عداهما إنما يدرك بواسطتهما.

والمعدود من المبصرات عند الجمهور هو المبصر أولاً بالذات، فإذا تلاقت العصبتان المجوّفتان ثم افترقتا، فإما أن ينعطف الثابت يميناً فينفذ

إلى الحدقة اليمنى، أو ينعطف الثابت يساراً وينفذ إلى الحدقة اليسرى، على ما اختاره جالينوس، وإما أن يتقاطعا تقاطعاً صليبياً على ما ذكره غيره، والعبارة تنتظم على كلا المذهبين.

[والشَّمُّ] وهي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ، الشبيهتين بحَلَمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم عند المجاورة، ولا إشكال فيه على قاعدة الإسلام، وأما على أصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء لا يخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيما بينها يقبل به مزاجاً ما، يستعد لقبول تلك الكيفية، ولا يخلو في الأكثر عن مداخلة أجزاء كثيرة متخللة من ذي الرائحة، ولكن الحق أن الشم يحصل بالطريق الأول.

[والذَّوْقُ] وهي قوة منبثة في العصب المفروش، على جرم اللسان، يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي هي في الفم بالمطعوم ووصولها إلى العصب، فإما أن تتكيف تلك الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل إلى الذائقة، فيكون المدرك كيفيتها لا كيفية المطعوم، وإما أن تصل أجزاء من المطعوم بالرطوبة اللعابية إلى الذائقة فيدرك كيفية تلك الأجزاء نفسها على قياس ما قيل في الشم.

[واللَّمْسُ] وهي قوة منبثة في جميع البدن، يدرك بها الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، ونحو ذلك، عند التماس واتصاله بالجلد، والمراد بقوله جميع البدن، أي ظاهره، أي جلده وأما باطنه ففيه أشياء غير حاسة، كالكبد والرئة، والطحال، والكليتين.

[وبِكُلِّ حاسَّةٍ منها يُوقف على ما وُضِعَتْ هي لهُ]: يعني أن الله تعالى قد خلق كلاً من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة، كالسمع

للأصوات، والذوق للطعوم، والشم للروائح، لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى.

وإما أنه هل يجوز ذلك أو يمتنع؟ ففيه خلاف، والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى، من غير تأثير للحواس لا على وجه الإيجاد كما هو رأي المعتزلة، ولا بطريق الإعداد على ما هو قانون الفلسفة، فلا يمتنع أن يخلق عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلاً، فإن قيل أليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً قلنا: لا بل الحلاوة تدرك بالذوق، والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان، فظهر أن المذهب عند الطائفتين منع الجواز.

[**والخَبَرُ الصَّادِقُ**] أي المطابق للواقع فإن الخبر كلام تكون لنسبته خارجٌ، أي وقوع، أو لا وقوع، في نفس الأمر، تطابقه أو لا تطابقه، فإن كان مطابقاً كان صدقاً، وإن لم تكن له نسبة، أو وقوع في نفس الأمر، فيكون الكلام غير مطابق للواقع فيكون كذباً، ويكونان أيضاً من صفات المخبر.

[**على نوعينِ: أحدُهما الخبرُ المتواترُ**] لوقوعه على التعاقب والتوالي، فلا يقع دفعة واحدة، والتواتر: التتابع، يجيء بعضها إثر بعض وتراً وتراً، من غير أن ينقطع، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ [المؤمنون: ٤٤] أي واحداً بعد واحد.

[**وهُو الخبرُ الثَّابِتُ على ألسنةِ قَوْمٍ لا يُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤهُمْ**] أي لا يجوّز العقل توافقهم [**على الكذبِ**]، لا بطريق المواضعة، ولا بطريق الاتفاق، إلا أن شرط التواتر عدد غير محصور بعدد، ولا يحويهم بلد، ولا يوجد

فيهم معصوم. ومصداق هذا الخبر وقوع العلم من غير شبهة ولا ارتياب ولا اضطراب.

[وَهُو مُوجبٌ للعلمِ الضَّروريِّ، كَالعلمِ بالمُلوكِ الخاليةِ، في الأزمانِ الماضيةِ والبلدانِ النائيةِ] فالمتواتر موجب للعلم بالضرورة، فإنا نجد من أنفسنا العلم بمكة وبغداد، وأنه ليس إلا بالإخبار.

والثاني إن العلم الحاصل به ضروري، وكذلك لأنه يحصل للمستدل وغيره، حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب، وترتيب المقدمات.

وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود، بتأييد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع. إذ قيل إن عدد النصارى المخبرين عن قتل عيسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر في الطبقة الأولى والوسطى، على أنهم لم يروا قتله رؤية صادقة، بل نظروا إليه من بعيد مصلوباً فشبه لهم. وشرط التواتر الإسناد إلى الإحساس التام؛ وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تأييد دين موسى عليه السلام حد التواتر في كل طبقة ممنوع، ولعل ذلك في الأصل من وضع بعض الأخبار صوناً لرياستهم كما كانوا يكتمون نعت محمد ﷺ في التوراة، على أنه قد قيل: إن بخت نصر قد استأصلهم، وقطع عرقهم، حتى لم يفلت منهم إلا الآحاد والشذاذ وربما يقال إن خبر النصارى واليهود، وقع معارضة القاطع.

وشرط التواتر ألا يعارضه قاطع، وقد يتمسك في أصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى عليه السلام.

والجواب، أن المخبرين في الطبقة الأولى كانوا تسعة نفر، دخلوا على عيسى عليه السلام ففعلوا ما فعلوا، ثم اختلفوا في قتله، فقال

بعضهم: إنه إله لا يصح قتله، وقال بعضهم: إنه قد قتل وصلب، وقال بعضهم: إن كان هذا عيسى فأين صاحبنا؟ وإن كان صاحبنا فأين عيسى؟ وقال بعضهم: رفع إلى السماء، وقال بعضهم: الوجه وجه عيسى، والبدن بدن صاحبنا، كذا ذكر في الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧] فعدم تحقق التواتر في خبرهم بيّن لا سترة فيه.

وقد أنكر إفادة الخبر المتواتر العلمَ السمنية وهم قوم من عبدة الأوثان، يقولون بالتناسخ، وينكرون حصول العلم بغير الحواس، والبراهمة ينكرون البعثة، أصحاب برهام أو نسبة إلى برهم صنم، فلا يكون العلم الحاصل عقيبه ضرورياً.

[**والثَّاني خبرُ الرَّسُولِ المُؤَيَّدِ**] الثابت رسالته [**بالمعجزةِ**] والرسول: إنسان جُعِلَ النبي في شرح المقاصد مرادفاً للرسول، وفسّره بأنه إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحي إليه، لكن دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢] الآية، ويشهد به الحديث أيضاً، على ما روي أنه سئل عن الأنبياء فقال: مئة ألف وأربعة وعشرون ألف نبياً قيل: فكم الرسل منهم؟ قال ثلاثمئة وثلاثة عشر.

وذكر البيضاوي: أن الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة، يدعو الناس إليها، والنبي يعمّه، ومن بعثه لتقرير شرع سابق كأنبياء بني اسرائيل، قال ولذلك شبه النبي عليه السلام أمته بأنبياء بني إسرائيل لكنه لما كان مخالفاً لما ذكره في قوله تعالى في حق اسماعيل ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: ٥٤] من أنه يدل على أن الرسول لا يلزم أن يكون صاحب

شريعة، فإن أولاد ابراهيم كانوا على شريعته، وذكر صاحب الكشاف أن الرسول من الأنبياء من جَمع إلى المعجزة الكتابَ المنزل عليه، والنبي غير الرسول: من لم ينزل عليه كتاب، وإنما أمر أن يدعو إلى شريعة من قبله.

روي عن أبي ذر رضي الله عنه أنه سئل ﷺ: كم أنزل الله من كتاب؟ فقال مئة وأربعة كتب، منها على آدم عشر صحائف، وعلى شيث خمسون صحيفة، وعلى أخنوخ وهو إدريس ثلاثون صحيفة، وعلى ابراهيم عشر صحائف، والتوراة، والإنجيل، والزبور، والقرآن.

وفي كلام بعض المعتزلة إن الرسول: صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي: هو المخبر عن الله تعالى بكتاب، أو إلهام، أو تنبيه في منام.

[**والمعجزةُ**] أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله، وهو يعم الفعل كفتق الجبل، وفلق البحر، والترك: كالإمساك عن القول المعتاد، والقول كالإخبار عن المغيبات، وشرطها أن تكون فعله تعالى، أو ما يقوم على أن قصد إظهار الصدق يقتضي سابقية الصدق، فخرج بهذا القيد السحر، والشعبدة، والكرامات، والإرهاصات، وإن كان مثل الإرهاصات والكرامات مما يمكن أن يتوصل به إلى صدق دعوى النبوة [**وهو**] خبر الرسول [**يُوجب العلمَ الاسْتِدْلَاليَّ**] أي العلم الحاصل بالاستدلال: أي بالنظر في الدليل، وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم.

أو تقول: هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وأما كون خبر الرسول موجباً للعلم، فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يديه تصديقاً له في دعوى الرسالة، كان صادقاً فيما أتى به من الأحكام، وإذا

كان صادقاً يقع العلم بمضمونها قطعاً، وأما إنه استدلالي، فلتوقفه على الاستدلال، واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات، وكل خبر هذا شأنه فهو صادق، ومضمونه واقع، [**والعلمُ الثَّابتُ به**] بخبر الرسول [**يُضاهِي**] يشابه [**العلمَ الثَّابِتَ بالضَّرورةِ**] كالمحسوسات، والبديهيات، والمتواترات، [**في التَّيَقُّنِ**] أي: عدم احتمال النقيض [**والثَّبَاتِ**] أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك، فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت. وهو الذي سمع مِن فيه، أو تواتر عنه ذلك، أو بغير ذلك إن أمكن، كالإلهام، أو السماع منه عليه السلام في المنام، كما ذكره بعض أئمة الحديث، وكما علم ذلك ببلاغته، وأسلوبه، كما يعرف بذلك كلام الله؛ وأما خبر الواحد فإنما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول عليه السلام، فإن قيل: فإذا كان متواتراً أو مسموعاً من في رسول الله عليه السلام، كان العلم الحاصل به ضرورياً، كما هو حكم سائر المتواترات والحسّيّات لا استدلالياً! قلنا: العلم الضروري في المتواتر، هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام، لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الأخبار به، وفي المسموع من في الرسول عليه السلام، هو إدراك الألفاظ وكونها كلام رسول الله ﷺ، والاستدلال: هو العلم بمضمونه، وثبوت مدلوله، مثلاً قوله عليه الصلاة والسلام: «البينة على المدّعي، واليمين على من أنكر»[(١)] علم بالتواتر أنه خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري، ثم علم منه أنه يجب أن يكون البينة على المدّعي، وهو الاستدلالي، فإن قيل: الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين، بل قد يكون خبر الله تعالى، أو خبر الملك،

(١) رواه أحمد (٨/ ٣٥١)، ومسلم (١٧١١)(١)، البيهقي في السنن الكبرى (٨/ ١٢٣).

أو خبر أهل الإجماع، أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب، كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه إلى داره، قلنا: المراد خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً، مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل.

فخبر الله تعالى، أو خبر الملك إنما يكون مفيداً للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق، إذا وصل إليهم من جهة الرسول عليه السلام، فحكمه حكم خبر الرسول عليه السلام، وخبر أهل الإجماع في حكم المتواتر، وقد يجاب عنه: بأنه لا يفيد بمجرده، بل بالنظر في الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة، قلنا: وكذلك خبر الرسول، ولهذا جعل استدلالياً.

[وأمَّا العقلُ] فهو قوة للنفس، بها تستعد للعلوم والإدراكات: أي الإحساسات، فإن من زال عقله كما لا يعلم لا يدرِك، وقال ابن سينا: هو قوة بها يجوز التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة، وهو المعني بقولهم عزيزة: أي صفة جِبِلِّيّة يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت أو غير حسية، عند سلامة الحواس، وأما عند عدم سلامتها كما في حالة النوم والسكر والشك، فيتخلف عنها العلم.

وقيل: هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة، وقالوا: إنه جوهر بسيط، أو جوهر لطيف مشابك للأجرام الكثيفة، واستدلوا على جوهريته بقوله عليه السلام: «إن الله خلق العقل في أحسن صورة، فقال له: أقبل، فأقبل، فقال: أدبر، فأدبر، فقال: أنت أكرم خلقي، بك أكرم، وبك أهين، وبك أعذب، وبك أثيب». وبقوله عليه الصلاة والسلام: أول ما خلق الله العقل، فإنه يدل على أنه ليس من قبيل الأعراض، ومن زعم أن العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد أبعد، وكيف ولم يتنبه من قوله تدرك به، ثم إنهم قد

تعارفوا على إطلاق المشاهدَ للحسوس، والغائب للمعقول، ومعنى إدراك النفس بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظاهر، ومعنى إدراكها للمعقولات بالوسائط أنها تتأمل في أحوال المحسسوسات، وتقيس بعضها إلى بعض فتتنبه لمناسبات بينهما، ومباينات، فتدرك فيها معاني كلية، وتجزم بنسب بعضها إلى بعض، ثم تتوسل إلى معان أخر. **[فهو سببٌ للعلم أيضاً]** خلافاً للسمنية في جميع العقليات، فإنهم قالوا: لا طريق إلى العلم سوى الحس، ولهذا أنكروا إفادة الخبر المتواتر أيضاً. فكون النظر مفيداً للعلم إن كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف، كما في قولنا الواحد نصف الاثنين، وإن كان نظرياً يلزم إثباته بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال: قولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة، وليس ذلك لخصوصية هذا النظر، بل لكونه صحيحاً بشرائطه مفيداً للعلم، فلا نزاع في إفادة النظر الظن، وإنما الخلاف في إفادته اليقين.

[وما ثبتَ منه] أي من العلم الثابت بالعقل **[بالبَداهَةِ]** من غير احتياج إلى التفكر **[فهوَ ضروريٌّ؛ كالعلم بأنَّ كلَّ شيءٍ أعظمُ مِنْ جزئهِ]**، بعد نصور معنى الكل والجزء، **[ومَا ثبتَ بالاستدلالِ]** أي النظر في الدليل **[فهوَ كَسْبِيٌّ]** أي: حاصل بالكسب، وهو مباشرة الأسباب بالاختيار، فالاكتسابي أعم من الاستدلالي، لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل، فكلّ استدلالي فهو اكتسابي، ولا عكس، كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار، وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي، ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل.

قال صاحب البداية: إن العلم الحادث نوعان: ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده

وتغيّر أحواله، واكتسابي: وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه، وأسبابه ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، ونظر العقل، ثم قال: والحاصل من نظر العقل نوعان: ضروري، يحصل بأول النظر من غير تفكير، كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه، والاستدلالي، يحتاج فيه إلى نوع تفكر كالعلم بوجود النارعند رؤية الدخان.

[والإلهامُ] المفسر من غير سابقة طلب، ولا مباشرة سبب، أي: بطريق الفيض، وما كان بطريق الاستفاضة وهو منقوض بالضروريات غير الاكتسابية، **[ليس من أسبابِ المعرفةِ بصحَّةِ الشيءِ عندَ أهلِ الحَقِّ]** خلافاً لما نقل عن بعض المتصوفة، وبعض الروافض، أن الإلهام من أسباب العلم مستدلين بقوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٨].

والجواب: أن المراد إعلامها بإرسال الرسل، وإنزال الكتاب، أو بدلالة العقل. والمعنى أنه الإلهام، ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق، ويصلح للإلزام على الغير، ولكن يحصل العلم به، ويفيد الظنّ، وورد القول به في الخبر. وحكي عن كثير من السلف.

وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال.

العالم

[وَالعَالَمُ] أي: ما سوى الله من الموجدات مما يعلم به الصانع. هو اسم لجملة آحاد متجانسة من الموجودات، يقال: عالم الإنسان، وعالم الحيوان، وفي التعاريف العالم: مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها. ويقال عالم لكل موجوداتٍ متجانسة كقولهم عالم الطبيعة، عالم النفس وعالم العقل. والعالم: الخلق. فالعالم لا يطلق على الله تعالى بالمعنى الأول، لاعتبار التعدد فيه، ولا على صفة واحدة من صفاته لذلك، ولا على جميع صفاته لعدم تجانسها، ولعدم كونها مما يعلم به، فلا يطلق اسم العالم على ذاته تعالى وصفاته. وصفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها، **[بجميعِ أجزائهِ]** من السماوات وما فيها والأرض وما عليها **[مُحْدَثٌ]** أي مخرج من العدم إلى الوجود فكان معدوماً ثم وجد، ولم يكن قديماً كما ذهب إليه الفلاسفة، فقالوا بقدم السموات بموادها وصورها وأشكالها، وقدم العناصر بموادها وصورها، لكن بالنوع، بمعنى أنها لم تخل من صورة ما، وأما الصور النوعية فإنما ذهبوا إلى قدمها بالجنس، وأطلقوا القول بحدوث ما سوى الله، لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير، وسموه حدوثاً ذاتياً، لا بمعنى سبق العدم سبقاً زمانياً، كما هو معنى الحدوث عند أهل السنة والجماعة، وهم يسمونه حدوثاً زمانياً **[إذْ هُوَ]** العالم **[أعيانٌ وأعراضٌ، فالأعيانُ ما يكونُ لهُ قيامٌ بذاتِهِ]** لأنه إن قام بذاته فعين، وإلا فعرض، وكل منهما حادث، فالعين ممكن موجود له قيام بذاته، بقرينة جعله من أقسام العالم، ومعنى قيامه بذاته عند

المتكلمين، أن يتحيز بنفسه غير تابع لتحيّز شيء آخر، بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه، أي: محله الذي يقوم به، ومعنى وجود العرض في الموضوع، هو أن وجوده في نفسه أي اتصافه بالوجود هو وجوده في الموضوع حالّاً فيه فلا يتم الوجود دون حللوله في موضوعه، ولهذا لا ينتقل عنه، وإلا لزم بقاء المعلول بدون علته، أو توارد علتين مستقلتين على معلول شخصي، بخلاف الجسم فإن حيّزه ليس من علله فيتم وجوده دونه، فوجوده في نفسه أمر مستقل في نفسه يحتاج إلى علة معينة، ووجوده حالّاً في حيز أمر آخر، يحتاج فيه إلى علة أخرى، ولذا ينتقل عن حيزه إلى حيز آخر. وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته: استغناؤه عن محل يقوم به، ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به، بحيث يصير الأول نعتاً، والثاني منعوتاً، سواء كان متحيزاً كما في سواد الجسم، أو لا كما في صفات الله تعالى، **[وهُو]** ماله قيام بذاته من العالم **[إمَّا مُرَكَّبٌ]** من جزئين فصاعداً عندنا **[وهُو الجسمُ]** وعند البعض لا بد من ثلاثة أجزاء، لتتحقق الأبعاد الثلاثة، أي: الامتدادات الثلاثة في الجهات الثلاث وهي: الطول، والعرض، والعمق، وكيفية وجود الأبعاد الثلاثة بالأجزاء الثلاثة أن يوضع جزءان متلاقيان كيف كان، فيحصل بعد واحد، ثم يوضع في ملتقاهما جزء آخر فيتحصل له مع كل واحد منهما بُعْدٌ، فيحصل جسم ذو أبعاد ثلاثة، على هيئة سطح مثلث، فلا يكون تقاطع الأبعاد على قوائم شرطاً عندهم في تحقق معنى الجسم **[أوْ غيرَ مُرَكَّبٍ كَالْجَوْهَرِ]** يعني العين الذي لا ينقسم ولا يقبل الانقسام، لا فعلاً، ولا وهماً، ولا فرضاً، فالفعلي: يوجب انفصالاً خارجياً ويسمى الانفكاك، فإن كان بآلة نفاذه سمي انقطاعاً، وإلا فانكساراً؛ والانقسام الفرضي - ويسمى الوهمي - لا يوجب

انفصالاً في الخارج، بل هو بمجرّد فرض شيء، والمراد بالوهمي هنا، ما هو من قبل الوهم في الشيء الجزئي [**وهُوَ الجزءُ الذي لا يَتَجَزَّأُ**] وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد، وأقوى أدلة إثبات الجزء: أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم، إذ لو ماسته بجزءين لكان فيهما خط بالفعل، فلم يكن كرة حقيقية. ولو لم يكن الجزء الذي لا يتجزأ موجوداً، فإن كل عين منقسمة إلى ما لا نهاية له، لم تكن الخردلة أصغر من الجبل لأن كلا منهما غير متناهي الأجزاء، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلّتها، وذلك إنما يتصور في المتناهي.

وفي إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة، مثل إثبات الهيولى، والصورة المؤدي إلى قدم العالم، ونفي حشر الأجساد، وكثير من أصول الفلسفة المبني عليها دوام حركة السموات، وامتناع الخرق، والإلتئام عليها، فأما حشر الأجساد لأن الجسد على ذلك التقدير يكون مركباً من الهيولى والصورة، فبخراب البدن تنعدم الصورة البدنية، فيكون حشر الأجساد عبارة عن إيجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم، ففي إثبات الجزء نجاة عن الوقوع في تينك الورطتين، أما الهيولىٰ فعلىٰ تقدير ثبوتها لا يجوز حدوثها وإلا يلزم لها هيولى أخرى، إذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة، وإذا كانت قديمة، وهي لا تنفك عن الصورة ويلزم قدم الجسم المركب منهما، وأما حركة السماوات فإذا ثبت الجزء وتركب الأجسام من أفراده كانت الأجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر من الحركة المستقيمة، بل تكون حركة الأفلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات أجزائها حركات

مستقيمة، فلم يثبت ما ذهبوا إليه من دوام حركة السماوات، إذ الحركة المستقيمة لا تحتمل الدوام عندهم، ومن امتناع الخرق والالتئام عليها لابتنائه على عدم قبول الحركة المستقيمة. **[والعَرَضُ مَا لا يقومُ بذاتِه]** بل بغيره بأن يكون تابعاً له في التحيّز أو مختصاً به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق، لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما توهم، فإن ذلك إنما هو في بعض الأعراض كالأين **[ويحدثُ في الأجسامِ والجَوَاهِرِ]** فالعالم: إما أعيان، وإما أعراض، والكل حادث، لأنا نشاهد حدوث الأعراض في الجواهر والأجسام، كما نشاهد حدوث الألوان والأكوان والطعوم والروايح فيها، وما هو محل الحوادث وغير خالٍ منها فهو حادث، فالعالم بجميع أجزائه حادث **[كالألْوانِ والأكْوانِ]** وأصولها الألوان: قيل: السواد، والبياض، وقبل الحمرة والخضرة، والصفرة أيضاً، والبواقي بالتركيب، ومنهم من جعل أصول الألوان خمسة ومنهم من جعل جميع الألوان أصولاً.

والأكوان هي لاجتماع والافتِراق، والحركة والسكون، ومعنى الكون حصولها في حيّز إن اعتبر للشيء في نفسه. **[والطُّعُومِ]** ج طَعم: وهو الكيفية المذوقة وأما الطُعم بالضم فهو اسم للمطعوم كالطعام. وأنواع الطعوم تسعة وهي: المرارة، والحرافة، والملوحة، والعفوصة، والحموضة، والقبض، والحلاوة، والدسومة، والتفاهة، وهذه بسائط، وأما المركّبات فكثيرة لا تحصى، والعفوصة والقبض متقاربان في المذاق، والفرق أن العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه، والقبض يقبض ظاهره فقط، فكأن الفرق بينهما بالشدة والضعف، والتفاهة: طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة، ولاعتدال فاعله بين الحرارة والبرودة، وقابله

بين الكثافة واللطافة، وقربه في نفسه من كيفية آلة الذوق، يكاد لا يؤثر فيها ولا يحس به إحساساً ظاهراً، فلهذا سمي بالتفاهة التي هي في الأصل عبارة عن عدم الطعم. **[والرَّوائحِ]** أنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة.

فالعالم أعيان وأعراض، والأعيان أجسام وجواهر، والكل حادث، أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، وطريان العدم يشمل جميع الأعراض، والقدم ينافي العدم، والقديم إن كان واجباً لذاته فظاهر، وإلّا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب، إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة، والمستند إلى الموجب القديم قديم، ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة، وأما الأعيان فلأنها لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، ولا تخلو الأعيان أن تكون في حيز، فإن كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن، وإن لم يكن مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك، وهذا معنى قولهم: الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد.

وأما الأعراض فمنتقلة ومتغيرة بالمشاهدة، كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وهي حادثة لأنها غير باقية، لما فيها من انتقال حال إلى حال تقتضي المسبوقية بالغير والأزلية تنافيها، ولأن كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار، وكل سكون فهو جائز الزوال وما يجوز عدمه يمتنع قدمه. والأعيان لا تخلو عن الحوادث، فلو ثبتت الأعيان في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل وهو محال.

وهاهنا أبحاث:

الأول: لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام، وأنه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته، ولا يكون متحيزاً أصلاً، كالعقول والنفوس المجردة، وإذا جاز كونه غير متحيّز جاز كونه غير متحرك أو ساكن، وإذا كان غير متحرك أو ساكن يخلو عنهما فلا يلزم حدوثهما.

والجواب أن المدعي حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات، وهو الأعيان المتحيزة والأعراض لأن أدلة وجود المجردات غير تامة.

الثاني: من الدلائل على حدوث الأعراض، أن ما ذكره لا يدل على حدوث جميع الأعراض، إذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده، كالأعراض القائمة بالسماوات من الأشكال والامتداد، أي الطول والعرض والعمق والأضواء.

والجواب: أن عدم دلالة ما ذكر على حدوث جميع الأعراض وهو حدوث جميع الأعراض، أن هذا غير مخلّ بالغرض، لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض ضرورة أنها لا تقوم إلا بها.

الثالث: إن الأزل ليس عبارة عن حال مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها، بل هو عبارة عن عدم الأولية، أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب الماضي، ومعنى أزلية الحركات الحادثة أنه ما من حركة إلا وقبلها حركة أخرى لا إلى بداية، وهذا هو مذهب الفلاسفة، وهم يسلمون أنه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم، وإنما الكلام في الحركة المطلقة.

والجواب: أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي، فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات.

الرابع لو كان كل جسم في حيز، لزم عدم تناهي الأجسام، لأن الحيز هو: السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحويّ.

والجواب: أن الحيّز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده.

ولما ثبت أن العالم محدَث، ومعلوم أن المحدَث لا بد له من محدِث ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح، ثبت أن له محدثاً.

الله تعالى

[والمُحْدِثُ للعالَم هُو اللهُ تعالى] هو الذات الواجب الوجود، الذي يكون وجوده عن ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً، لا في صفاته، ولا في أفعاله، إذ المحتاج في شيء من ذلك إلى غيره لا يكون واجب الوجود، ولا يصلح مبدئاً للعالم، إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم، ويلزمه محذوران.

أحدهما: أن ما هو من جملته، لا يصلح محدثاً له، لما عرفت من أن العالم بجميع أجزائه ممكن ومحدَث، فلو كان بعض أجزائه محدثاً لكله، لزم أن يكون محدِثاً لنفسه أيضاً.

والثاني: أن العالم اسم لجميع ما يصلح أن يجعل علامة على وجوده، مبدأً له، فيكون بجميعه من حيث هو كذلك له مبدئاً خارجاً عنه، وقريب من هذا، ما يقال إن مبدِئ الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجباً، إذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئاً لها، ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق، وللقوم في إثبات واجب الوجود مسلكان:

الأول بيان أن الممكن سواء كان متناهي الأفراد، أو غير متناهيها، لا يتم له الوجود بدون الواجب، فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة، ويلزمه من وجوده تناهي السلسلة من جانب العلل.

الثاني: بيان امتناع لا تناهي الموجودات الخارجية، سواء كان من جانب العلة، أو من جانب المعلول، فيجعل ذلك مقدمة لإثبات الواجب، ومن ذلك برهان التطبيق وهو أن تفرض من المعلول إلى غير النهاية جملة، ومما قبله بواحد مثلاً إلى غير النهاية جملة أخرى، ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني، وهلم جرّا، فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية، كان الناقص كالزائد وهو محال، وإن لم يكن فقد وجد في الاولى ما لم يوجد بإزائه شيء في الثانية، فتنقطع الثانية وتتناهى، ويلزم منه تناهي الاولى، لأنها لا تزيد عن الثانية إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة. وهذا التطبيق إنما يكون فيما دخل تحت الوجود، دون ما هو وهمي محض، فإنه ينقطع بانقطاع الوهم، فلا يرد النقص بمراتب العدد بأن نطبق جملتين، إحداهما من الواحد لا إلى نهاية، والثانية من الاثنين لا إلى نهاية، ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإن الأولى أكثر من الثانية، مع لا تناهيهما، وذلك لأن معنى لا تناهي الأعداد والمعلومات والمقدرات، أنها لا تنتهي إلى حدّ لا يتصور فوقه آخر، لا بمعنى أن مالا نهاية له يدخل في الوجود، فإنه محال، فكل مرتبة من مراتب الأعداد داخلة تحت الوجود، بمعنى أن ما يتصف بها شيء من الأشياء فهي متناهية البتة، ومعنى لا تناهي الأعداد أن مرتبة منها تتصور، يمكن أن يتصور فوقها أخرى، وكذا جميع تعلقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها إلى الفعل، وإلّا لزم انتهاؤها بل كل ما خرج إلى الفعل منها فهو متناه، وما بقي بعد ذلك بالقوة فغير متناه فلا إشكال. وكذا الحال في مقدورات الله تعالى ومعلوماته، فإن المقدور قد يطلق على ما تعلق

به القدرة تعلق الإيجاد، وهو متناه البتة، وقد يطلق على ما تعلقت به نوعاً آخر من التعلق لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه، وأما المعلوم فالحق أنه غير متناه البتة. وأكثر من المقدور بالمعنى الثاني لأنه يخص الممكن والمعلوم يعمه، والممتنع، فينتقض برهان التطبيق بهما، والشأن في الجواب ما عرفت.

[الوَاحِدُ] يعني أن صانع العالم واحد، فحقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية، وهو كونه واجب الوجود، ولا يطلق إلا على ذات واحدة، وهو المدبر للعالم، وخالق الأجسام، والمستحق للعبادة، والقدم الزماني مع القيام بنفسه فالألوهية معناها وجوب الوجود، والقدم الذاتي، بمعنى عدم المسبوقية بالغير، فلو أمكن التعدد لأمكن التمانع، كأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه ولو أمكن التمانع لزم أحد الأمرين الممتنعين لذاتهما يعني اجتماع الضدين إن نفذ مرادهما وعجز أحد الإلٰهين إن نفذ مراد أحدهما دون الآخر، وعجز أحدهما يؤدي لعجز الآخر، لأن ما ثبت لأحد المثلين يثبت للآخر، وعجزهما يؤدي لعدم وجود شيء من العالم، وهو باطل، بالمشاهدة، فما أدى إليه وهو تعدد الإله باطل، فتعين وجوب وحدانية مولانا جلّ وعز، في ذاته وصفاته وأفعاله، قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] وهو دليل قطعي لا إقناعي، خلافاً للسعد حيث قال إنه إقناعي، وهو مبني على أن المراد بالفساد اختلال نظامهما، وأما لو قلنا: إن المراد بالفساد عدم الوجود، كان الدليل قطعياً، والحجة الإقناعية تفيد إقناعاً للمسترشد، وإن لم تفد إفهاماً للجاحد فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب، عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]. وحجة الآية قطعية كما أسلفنا إذا فسرنا الفساد

بعدم الوجود **[القَدِيْمُ]** فالواجب الوجود لا يكون إلا قديماً، إذ لو كان حادثاً مسبوقاً بالعدم، لكان وجوده من غير ضرورة.

وقال الأشاعرة إن الواجب والقديم مترادفان، لكنه ليس بمستقيم، للقطع بتغاير المفهومين، وفي كلام بعض المتأخرين كالضروري تصريح بأنه واجب الوجود لذاته هو الله تعالى، وصفاته، واستدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته، بأنه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه، فيحتاج وجوده إلى مخصص، فيكون محدَثاً إذ لا نعني بالمحدَث إلا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر. **[الحَيُّ، القَادِرُ، العليمُ، السَّميعُ، البصيرُ، الشَّائي، المُرِيْدُ]** ثبت أن الله تعالى هو المحدِث للعالم والعالم كما ترى مشتمل على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسئاً وهو حسير، ونظام محكم لا يُرى في خلقه من فطور، وفيه أفعال متقنة خالية عن وجوه الخلل، ونقوش مستحسنة مقبولة عند العقول، والبديهة تشهد بأن من أحدث مثله لا يكون إلا حياً قادراً عالماً شائياً يفعل ما يريد على مقتضى علمه وحكمته، فيكون تعالى موصوفاً بهذه الصفات، وأما السمع والبصر فلا دلالة عليهما من هذه الجهة، بل ثبوتهما بالسمع أو بضديهما من النقائض، فإن قلت لا يدل ما ذكر إلا على قادرية وعالمية مثلاً، وأما أن لها مبادئ موجودة غير ذاته تعالى قائمة به على ما هو المذهب فلا، قلت: هذا القدر، وهو المقصود بالبيان في هذا المقام. وقولهم إن ضد السمع والبصر نقائض هذا دليل مقنع للمسترشد غير مسكت للجاحد، والأولى أن يقال: إن الخلو عن الصفات نقص، يجب تنزيه الله تعالى عنه، وعدل آخرون إلى أوضح منه، وهو أن المتصف بها أكمل من غير المتصف، فلو خلا تعالى عنها يجب أن يكون الإنسان أكمل منه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً **[ليسَ بعَرَضٍ]** لأن العرَض لا يقوم

بذاته، بل يفتقر إلى محل يقوم به، ويمتنع بقاؤه، وإلا لكان البقاء معنى قائماً به، فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال، لأن قيام العرض بالشيء معناه أن تحيّزه تابع لتحيزه، والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته، **[ولَا جسم]** لأنه متركب ومتحيز، وذلك أمارة الحدوث، لأن كل مركب ممكنٌ، لاحتياجه إلى جزئه، وكل ممكن حادث، وكل متحيز لا يوجد إلا مع الحيّز، والحيّز حادث. **[ولَا جَوْهَرٍ]** اسم للجزء الذي لا يتجزأ، وهو متحيز وجزء من الجسم، والله تعالى متعالٍ عن ذلك **[ولَا مُصَوَّرٍ]** أي ذي صورة وشكل، مثل صورة الإنسان، لأن ذلك من خواص الأجسام **[ولَا مَحْدودٍ]** أي ذي حد ونهاية **[ولَا مَعْدُودٍ]** أي ذي عدد وكثرة، يعني ليس محلاً للكميات المتصلة كالمقادير، ولا المنفصلة كالأعداد، وهو ظاهر **[وَلَا مُتَبَعِّضٍ ولَا مُتَجَزِّئٍ]** أي ذي أبعاض وأجزاء **[ولَا مُتَرَكِّبٍ]** من الأجزاء، لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب، فما له أجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها متركباً، وباعتبار انحلاله إليها متبعضاً ومتجزئاً، **[ولا مُتَناهٍ]** لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد، **[ولا يُوْصَفُ بالمائيَّةِ[1]]** أي: بالمجانسة للأشياء، لأن معنى قولنا ما هو؟ من أي جنس هو، والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة، فيلزم التركيب **[ولَا بالْكَيْفِيَّةِ]** أي من اللون والطعم، والرائحة والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام، أو توابع المزاج والتركيب. **[ولَا يَتَمَكَّنُ في مَكَانٍ]** لأن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم، أو متحقق يسمونه المكان، والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم، أو بنفسه

(١) المائية: هي الماهية، والحقيقة.

عند القائلين بوجود الخلاء، والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار، لاستلزامه التجزي فإن قيل الجوهر الفرد متحيز، ولا بعد فيه، وإلا لكان متجزئاً، قلنا: المتمكن أخص من المتحيز لأن الحيز هو الفراغ الموهوم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد، فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان، وأما الدليل على عدم التحيز، فهو أنه لو تحيز ما في الأزل، فيلزم قدم الحيّز أو لا، فيكون محلاً للحوادث، وأيضاً إما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه، فيكون متناهياً، أو يزيد عليه فيكون متجزئاً، وإذا لم يكن في مكان، لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما، لأنهما إما حدود وأطراف للأمكنة، أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء. [**ولَا يَجْرِي عليه زَمَانٌ**] لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدّر به متجدد آخر، والله تعالى منزه عن ذلك إذ ليس في ذاته تجددٌ ما، حتى يمكن أن يقدّر متجدد آخر كائناً ما كان، [**ولَا يُشبهُه شيءٌ**] أي: لا يماثله، أي: لا يسد مسده شيء، بحيث يصلح كل ما يصلح له الآخر، لأن شيئاً من الموجودات لا يسد مسده في شيء من أوصافه، فإن أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجلُّ وأعلى مما في المخلوقات، بحيث لا مناسبة بينهما، والمماثلة عندنا تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف، حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة، وهو قول الأشعري. وقال في التبصرة: إنا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيداً مثل عمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب، وإن كان بينهما مخالفة في وجوه كثيرة.

[**ولا يخرجُ عَنْ علمِه وقدرتِه شَيْءٌ**] لأن الجهل بالبعض أو العجز عن البعض نقص، وافتقار إلى مخصص، مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم، وشمول القدرة، فهو بكل شيء عليم، وعلى كل شيء

قدير، وجميع الكليات والجزئيات من الأزل إلى الأبد معلومة الوجود له تعالى، في وقت وجودها، ومعلومة العدم في وقت عدمها، علماً مستمراً لا يتبدل فيه أصلاً، وعلمه بالبعض ثابت، وقدرته عليه قائمة، وجب شمولها للكل، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة، فهو الذي إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، **[ولهُ صِفَاتٌ]** لما ثبت من أنه تعالى عالم قادر حي إلى غير ذلك، ومعلوم أن كلاً من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب الوجود، وليس الكل ألفاظاً مترادفة لإثبات تعدد الصفات، وإنّ صدق المشتق على الشيء، يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق، فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك، وثبوتها له اتصافه بها، لا كما يزعم المعتزلة من أنه عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له، إلى غير ذلك فإنه محال ظاهر، بمنزلة قولنا أسود لا سواد له، وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما، ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته، لا على مجرد تسميته عالماً وقادراً، وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات، لما صرح به مشايخنا من أن الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بعرض، ولا مستحيل البقاء، والله تعالى عالم، وله علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء، ولا ضروري ولا مكتسب، وكذا في سائر الصفات، بل النزاع في أنه كما أن للعالم منا علماً، وهو عرض قائم به، زائد عليه حادث، فهل للصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه؟ وكذا في جميع الصفات؟ فأنكره الفلاسفة والمعتزلة، وزعموا أن صفاته عين ذاته، بمعنى أن ذاته تعالى تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً، وبالمقدورات قادراً، إلى غير ذلك، فلا يلزم تكثر في الذات، ولا تعدد في القدماء والواجبات.

والجواب: ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة؛ ويلزم الفلاسفة والمعتزلة كون العلم مثلاً قدرةً وحياةً وعالماً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق، وكون الواجب لذاته غير قائم بذاته، إلى غير ذلك من المحالات لأنهم يقولون الصفات قائمة به بالاعتبار لا بالصفة الحقيقية **[أَزَلِيَّةٌ]** أي لا بداية لها وفسر الأزل بالقدم وقيل لا يصح أن يراد بالأزل القدم، لأن الأزل ما لا بداية له، بخلاف القدم، فإنه ما لا بداية لوجوده، لا كما يزعم الكرّامية من أن له صفات لكنها حادثة، لاستحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى، **[قائمة بذاته]** فصفة الشيء ما قام به، لا كما يزعم المعتزلة من أنه تعالى متكلم بكلام هو قائم بغيره، يعني ليس بقائم بذاته بل بخلقه تعالى في غيره، كاللوح المحفوظ، أو جبريل، أو النبي عليه السلام، ومرادهم به، نفي كون الكلام صفة له، لا إثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته، لأن الصفات عندهم عين الذات ـ ولما تمسكت المعتزلة في نفي الصفات عنه تعالى، بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد، لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى، لأن بداهة العقل حاكمة باستحالة صفة الشيء قائماً بالشيء الآخر ـ فيلزم قدم غير الله تعالى، وتعدد القدماء، بل يلزم تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين، والتصريح به في كلام المتأخرين، من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى، وصفاته، وقد كفّرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء، فما بال الثمانية أو أكثر؟! أشار إلى الجواب.

[وهيَ لَا هُوَ ولَا غَيْرَه] وليس كل منها غير الأخرى، ولا عينها يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات أي من حيث المفهوم كما زعمت المعتزلة، ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء،

والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة، لكن لزمهم ذلك لأن الكفر كفر، فقد أثبت النصارى الأقانيم الثلاثة، أي الأصول الثلاثة، التي هي الوجود والعلم والحياة، وسموها الاب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل عن ذات الله تعالى إلى بدن عيسىٰ على نبينا وعليه الصلاة والسلام فجوّزوا الانفكاك، والانتقال فكانت الأقانيم الثلاثة ذوات متغايرة والانفكاك والانتقال لا يتصور إلا في الذوات لاغير.

ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير، بمعنى جواز الانفكاك، للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنين والثلاثة، إلى غير ذلك متعددة متكثرة، مع أن البعض جزء من البعض، والجزء لا يغاير الكل، وقالوا أيضاً: إن الله تعالى جوهر واحد، له ثلاثة أقانيم، فجعلوا الأقانيم الثلاثة جزءاً من الجوهر، وجزء الجوهر جوهر، وأيضاً وصفوا الأقانيم الثلاثة بصفات الألوهية، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣] وقال الله تعالى عقيبه: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣] حتى إنهم زعموا أن أقنوم العلم لما انتقل إلى بدن عيسىٰ، صار مبدأً للإحياء وسائر خوارق العادات، والموصوف بالألوهية لا يكون لا ذاتاً، وهم ثلاث فرق: النسطورية قالوا: المسيح ابن الله، والملكانية قالوا: إن الله ثالث ثلاثة، المسيح وأمه والله. واليعقوبية قالوا: إن الله هو المسيح، لعنهم الله. وفي الخلاصة: المستحيل تعدد ذوات قديمة، لا ذات وصفات، وألا يجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود بل يقال: هي واجبة لا لغيرها، بل لما ليس عينها ولا غيرها، أعني ذات الله، تعالى وتقدس، ويكون هذا مراد من قال: الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس وأما في نفسها فهي

ممكنة، ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجباً له غير منفصل عنه، فليس كل قديم إلها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة، لكن ينبغي أن يقال: الله قديم بصفاته، ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم إلى أنّ كلاً منها قائم بذاته، موصوف بصفات الألوهية. ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات، والكرامية إلى نفي قدمها، والأشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها. وفسرت الغيرية بكون الموجودين، بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، أي يمكن الانفكاك بينها، والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً. فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل، والصفة مع الذات، وبعض الصفات مع البعض، فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية، والعدم على الأزلي محال، والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها، وبقاؤها بدونه إذ هو منها، فوجودها وجوده وعدمها عدمه. [**وهي**] صفاته الأزلية: [**العِلْمُ**] صفة أزلية تكشف المعلومات عند تعلقها بها أي ما من شأنه أن يعلم، موجوداً كان أو معدوماً، محالاً أو مستقيماً، حادثاً أو قديماً، متناهياً أو غير متناه، جزئياً كان أو كلياً، وبالجملة جميع ما يمكن أن يتعلق به العلم، فهو معلوم بالفعل لله تعالى، غير أن علمه بالمتجددات على وجهين:

علم لا يتقيد بالزمان، وهو علمه تعالى بوجود كل منهما، مقيداً بوجوده على وجه كلي، وبعدمه مقيداً بوقت عدمه، وهو باق أزلاً وأبداً، لا يتغير ولا يتبدّل.

وعلم يتقيد بالزمان، وهو علمه بالمتجدد المعيّن، بأنه وجد أو زال، وهذا متناه بالفعل حسب تناهي المتجددات، وغير متناه بالقوة

كالمتجددات الأبدية، متغير متبدل، إلا أن تغيره لا يوجب تغيراً في صفة العلم ولا تغير أمر حقيقي في ذاته تعالى، بل يوجب تغير إضافة العلم وتعلقه بالمعلومات، ولا فساد فيه، وتخريج قول أبي الحسين البصري: إنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، أن الموجب لانكشاف المعلوم ليس نفس العلم، بل تعلقه وهو متعلق في الأزل، بأن زيداً سيدخل الدار حتى إن دخل يزول ذلك التعلق، ويتعلق بأنه دخل، **[والقُدْرَةُ]** صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها، اعلم أن للقدرة عند المحققين تعلقين: تعلق معنوي، لا يترتب عليه في وجود المقدور، بل تمكن القادر من إيجاده وتركه، وهذا التعلق لازم للقدرة القديمة، قديم بقدمها ونسبته إلى الضدين على السواء، وتعلق آخر: يترتب عليه وجود المقدور أو عدمه، عند القائلين بأن المعدوم مقدور، وهو المعبر عنه بالتأثير، والتكوين، والايجاد، ونحو ذلك، والأظهر أنه حادث عند حدوث المقدور، وفي كلامهم ما يشعر بأنه قديم لكنه بوجود المقدور، لا في الأزل، بل في وقت وجوده فيما لا يزال وظاهر قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها، يدل على أن المراد بالتعلق التعلق الثاني، وأنه حادث، ولعله اختاره لقوته، لكن الأوفق بكلام المتن، أن يراد المعنى الأول إذ التعلق الموجب لوجود المقدور عند القائلين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين. **[والحَيَاةُ]** وهي صفة أزلية توجب صحة العلم **[والقُوَّةُ]** وهي بمعنى القدرة، وفسرت القوة بكمال القدرة **[والسَّمْعُ]** وهي صفة تتعلق بالمسموعات **[والبَصَرُ]** وهي صفة تتعلق بالمبصرات، فيدرك المسموعات والمبصرات، إدراكاً تاماً لا على سبيل التخيل، أي ملاحظة المحسوسات بعد غيبوبتها عن الحس، ولا على سبيل التوهم، أي إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات،

كصداقة زيد وعداوة عمرو، ولا على تأثير حاسة، وانطباع صورة في الحدقة كما في أبصارنا، أو وصول هواء مكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، وقرعه للعصبة المفروشة في مقعره، كجلدة الطبلة كما في سمعنا، ويمكن أن يعتبر تأثير الحاسة فيهما معاً، وهو ظاهر، بل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك، لأن إبصارنا محتاج إلى توسط هواء مشف بين الرائي والمرئي، وفي هذا رد على ما ينكر السمع والبصر في حقه تعالى، متمسكاً بأنهما مشروطان بما لا يتصور في حقه تعالى وذلك لأن اشتراطهما بما ذكر ممنوع وحصولهما في حقنا بمجرد جريان العادة بذلك، ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات، كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لأنها صفة قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث، فالإيجاد هو أثر القدرة وإن هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث.

وإدراكه تعالى لسائر المحسوسات أعني الملموسات والمذوقات والمشمومات أي وصفه تعالى بأحكام الإدراكات المتعلقة بها وإن لم يجز وصفه باللمس والذوق والشم، لما أن ذلك ينبئ عن اتصالات يجب تنزيهه تعالى عنها، فالإدراك صفة ثابتة له تعالى وراء التكوين [**والإرادةُ والمشيئةُ**] صفتان في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع، مع استواء نسبة القدرة إلى الكل، وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع، بمعنى أن العلم إنما يتعلق بوقوع شيء معين، لأنه في نفسه كذلك، وإلا لكان جهلاً، فقد منع من ذلك في العلم الفعلي، للقطع بأن أحدنا يتصور أمراً من الأمور، ويصدق بتضمنه لمصلحة من المصالح فيفعله، وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم أن المشيئة قديمة، وهي متعلقة بجميع ما يشاء الله تعالى من الحوادث، من حيث

أنها تحدث، والإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالى، وعلى من زعم أن معنى إرادة الله فعله، وأنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب، ومعنى إرادته فعل غيره أنه أمر به، كيف وقد أمر كل مكلف بالإيمان، وسائر الواجبات، ولو شاء لوقع، [**والفِعْلُ والتَّخْلِيْقُ**] عبارتان عن صفة أزلية تسمى التكوين.

والتكوين، والتخليق، والإيجاد، والإحداث، والاختراع، أسماء مترادفة يراد بكلها معنى واحد، وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود [**والتَّرْزِيْقُ**] وهو تكوين مخصوص، صرح به إشارة إلى أنه مثل التخليق، والتصوير، والترزيق، والإحياء والإماتة، وغير ذلك مما أسند إلى الله تعالى، كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات، هي التكوين، لا كما زعم الأشعري من أنها إضافات وصفات للأفعال. [**والكَلَامُ**] هو صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن، المركب من الحروف، وذلك لأن كل من يأمر وينهي ويخبر يجد من نفسه معنى، ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة، وهو غير العلم إذ قد يخبر الإنسان عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، وغير الإرادة لأنه قد يأمر بما لا يريده.

والكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي، وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما، بأن الكلام النفسي هو المعنى الحاصل في النفس، وزعم بعضهم أنه غير مدلول الكلام اللفظي قائلاً: إن المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها، والكلام هو النفسي على ما أشار إليه الأخطل:

إنَّ الكَلَامَ لَفِي الفُؤَادِ وإنَّمَا
جُعِلَ اللِّسَانُ على الفُؤادِ دَلِيْلا

وقال عمر رضي الله عنه: إني زوّرت في نفسي مقالة، وكثيراً ما تقول لصاحبك: إن في نفسي كلاماً أريد أن أذكره لك، والدليل على ثبوت صفة الكلام، إجماع الأمة، وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أنه تعالى متكلم، مع القطع باستحالة المتكلم من غير ثبوت صفة الكلام، فمعنى التكلم لغة: ثبوت صفة الكلام له، لا إيجاده في غيره كما يزعمه المعتزلة في معنى كونه متكلماً. فثبت أن لله تعالى صفات ثمانية هي: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والإدارة، والتكوين، والكلام، ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء، كرر الإشارة إلى إثباتها وقدمها، وفصّل الكلام بعض التفصيل فقال: [**فهوَ**] أي الله تعالى [**مُتكلِّمٌ بكلامٍ هوَ صِفَةٌ لَهُ**] ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخَذ الاشتقاق به وهو رد على المعتزلة القائلين: متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له، [**أَزَلِيَّةٌ**] ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى [**ليسَ مِن جِنْسِ الحُروفِ والأَصْواتِ**] ضرورة أنها أعراض حادثة، مشروط حدوث بعضها بانقضاء بعض، لأن امتناع المتكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي، وفي هذا ردّ على الحنابلة والكرّامية القائلين بأن كلامه تعالى عرض من جنس الأصوات والحروف، ومع ذلك فهو قديم .[**وهُوَ**] الكلام [**صِفَةٌ**] معنى قائم بالذات [**مُنافِيَةٌ للسكوتِ**] الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه [**والآفةِ**] التي هي عدم مطاوعة الآلات إما بحسب الفطرة كما في الخرس، أو بحسب ضعفها أو عدم بلوغها حد القوة كما في الطفولة، فإن قيل: هذا يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي، إذ السكوت والخرس إنما ينافي اللفظ، قلنا: المراد السكوت والآفة الباطنيان، بأن لا يريد في نفسه التكلم، أو لا يقدر على ذلك [**واللهُ تَعالىٰ**

مُتَكَلِّمٌ بِهَا آمِرٌ، ناهٍ، مُخْبِرٌ] يعني أنه صفة واحدة تتكثر إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فإن كلاً منها صفة واحدة قديمة، والتكثر والحدوث إنما هو في التعلقات والإضافات، لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد، ولأنه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها وأقسام الكلام لا يعقل وجوده بدونها، بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال. وأما في الأزل فلا انقسام أصلاً.

وذهب بعضهم إلى أن الكلام في الأزل خمسة: الأمر، والنهي، والخبر، والاستفهام، والنداء، فحاصل الأمر إخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك، والنهي على العكس، وحاصل الاستخبار: الخبر عن طلب الإعلام، وحاصل النداء: الخبر عن طلب الإجابة، وإن قيل الأمر والنهي بلا منهي ولا مأمور سفه وعبث، والإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه، قلنا: إن لم نجعل كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً، فلا إشكال، فإن جعلناه فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلا لتحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الآمر.

والإخبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة، إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى، لتنزهه عن الزمان كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان، وعلم الله تعالى متعلق بالحادث تعلقاً أزلياً، لا يتغير ولا يتبدل، كما نقول زيد موجود في الوقت الفلاني معدوم في غيره، داخل في الدار في وقت معين من وقت وجود خارج عنها في غيره، والقرآن يطلق على هذا الكلام النفسي الأزلي القديم، كما

يطلق على النظم المتلو الحادث، فقال: **[والقرآنُ كلامُ اللهِ تَعالى غيرُ مَخْلوقٍ]** لا يقال: القرآن غير مخلوق لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلَّف من الأصوات والحروف قديم، كما ذهب إليه الحنابلة جهلاً وعناداً، وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث منبهاً على اتحادهما، وقصداً إلى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي ﷺ: «القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ومن قال إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم»(١).

وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف، وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي، ودليلنا ما مر أنه ثبت بالاجماع، وتواتر النقل من الأنبياء عليهم السلام أنه متكلم، ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام، ويمتنع قيام اللفظ الحاث بذاته تعالى. فتعين النفسي القديم.

وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق، وسمات الحدوث، من التأليف والتنظيم، والإنزال والتنزيل، وكونه عربياً مسموعاً، فصيحاً معجزاً، فإنه حجة على الحنابلة لأنهم قائلون بحدوث التنظيم، وإنما الكلام في المعنى القديم، والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلماً، ذهبوا إلى أنه موجد للأصوات والحروف في محالها، وإيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ، وإن لم يقرأ، وأنت خبير بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها وإلا لصح اتصاف الباري تعالى بالأعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ومن أقوى شبه المعتزلة إنكم متفقون على أن القرآن الكريم اسم لما نقل إلينا

(١) أخرجه ابن عدي في الكامل (١/ ٢٠٣)، وفي إسناده أحمد بن محمد بن حرب؛ كذَّاب وضَّاع، وانظره في الموضوعات؛ لابن الجوزي (١/ ٧٦).

ـ بين دفتي المصاحف ـ تواتراً، وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف، مقروءاً بالألسن، مسموعاً بالآذان، وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة.

[وَهُوَ مكتوبٌ في مَصاحِفِنَا، محفوظٌ في قُلوبنا، مقروءٌ بألسنتِنا، مسموعٌ بآذانِنا، غيرُ حَالٍّ فيها] أي في المصاحف، ولا في القلوب، ولا الألسنة، ولا الآذان، بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى، يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه، ويحفظ بالنظم المخيل، ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه، كما يقال: النار جوهر محرق، يذكر باللفظ، ويكتب بالقلم، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً. وتحقيق قولنا: القرآن غير مخلوق، فالمراد به حقيقته الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بها هو من لوازم المخلوقات والمحدثات، يراد به الألفاظ المنطوقة والمسموعة، كما في قولنا: قرأت نصف القرآن، أو المخيل كما في قولنا حفظت القرآن، أو الأشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مَسُّ القرآن، ولما كان دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم، عرفه أئمة الأصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر، وجعلوه اسماً للنظم والمعنى جميعاً. أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى، لا لمجرد المعنى، وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى، فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع، ومنعه الاسفرائيني وهو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] يسمع ما يدل عليه، كما يقال: سمعت علم فلان، فموسى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى، ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك، خص باسم الكليم، فإن قيل: لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم، مجازاً في النظم المؤلف، لصح نفيه

عنه بأن يقال: ليس النظم المنزل المعجز، المفصل إلى السور والآيات، كلام الله تعالى، والإجماع على خلافه.

والتحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم، ومعنى الإضافة كونه صفة لله تعالى، وبين اللفظي الحادث، المؤلِّف من السور والآيات، ومعنى الإضافة: أنه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين، فلا يصح النفي أصلاً ولا يكون الإعجاز والتحدي إلا في كلام الله تعالى.

وقال بعض المحققين إلى أن معنى كلام الله تعالى، معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ، حتى يراد به مدلول اللّفظ ومفهومه، بل في مقابلة العين، والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات، ومراد القول: إن القرآن اسم للفظ، والمعنى شامل لهما، وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة، من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء، فإنه بديهي الاستحالة، للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله، إلا بعد التلفظ بالباء.

[**وَالتَّكْوِيْنُ**] وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل، والخلق، والتخليق، والإيجاد، والاختراع والإحداث، ونحو ذلك. ويفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود [**صِفَةٌ للهِ تَعالى**] لإطباق العقل والنقل، على أنه خالق للعالم مكوّن له، وامتناع إطلاق المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به [**أَزَلِيَّةٌ**] لوجوه.

الأول: أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى.

الثاني: إنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق، فلو لم يكن في الأزل خالقاً لزم الكذب أو العدول إلى المجاز، أي الخالق فيما يستقبل،

أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة، على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه، بمعنى القادر على الخلق، لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراض.

الثالث: لو كان حادثاً، فإما بتكوين آخر، فيلزم التسلسل وهو محال، ويلزم منه استحالة تكوّن العالم مع أنه مشاهد، وإما بدونه فيستغني الحادث عن المحدِث والإحداث، وفيه تعطيل الصانع.

الرابع: إنه لو حدث لحدث، إما في ذاته تعالى فيصير محلاً للحوادث، أو في غيره بأن يكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقاً ومكوناً لنفسه، ولاخفاء في استحالته. ومبنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية، كالعلم والقدرة، والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق، والترزيق، والإماتة والإحياء، وغير ذلك، ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والإرادة.

ومحقق المتكلمين على أن التكوين من الإضافات والاعتبارات العقلية، لا من الصفات الحقيقية القديمة، فلا يتصور التكوين بدون المكوَّن، فلو كان قديماً لزم قدم المكوَّنات، وهو محال. [**وهُوَ تكوينُه للعالَم ولِكُلِّ جزءٍ مِنْ أجزائِه**] لا في الأزل بل [**لوقتِ وُجودِهِ**] على حسب علمه وإرادته، فالتكوين باقٍ أزلاً وأبداً، والمكوَّن حادث بحدوث التعلق، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة، التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها، لكون متعلقاتها حادثة، [**وهُوَ غيرُ المكوَّنِ عندَنا**] لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة، والتكوين إذا كان عين المكوّن لا يكون قائماً بذات الله تعالى، ولصح القول بأن خالق سواد الحجر أسود، فتكون الأشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على

صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والإرادة، ومرجع الكل إلى صفة التكوين، فإنه إن تعلق بالحياة يسمى إحياءاً، وبالموت إماتةً، وبالصورة تصويراً، وبالرزق ترزيقاً، إلى غير ذلك فالكل تكوين، وإنما الخصوص بخصوصية التعلقات.

[**والإرادةُ صِفَةٌ للهِ تَعالى أَزَلِيَّةٌ قائمةٌ بذاتِهِ**] وهي صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكوّنات بوجه دون وجه في وقت دون وقت، والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة والمشيئة لله تعالى، مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، ومن أمعن في تأمل أجزاء العالم جملة وفرادىٰ، وأمعن نظره في الحكم المودعة فيها، اضطر إلى الجزم بأن صانعه لا تخفى عليه خافية وإن عنايته على جميع ذلك محتوية.

[**ورؤيةُ اللهِ تَعالى**] بمعنى الانكشاف التام [**بالبصر**]، وهو معنى إثبات الشيء كما هو بحاسة البصر، وذلك أنا إذا نظرنا إلى البدر، ثم غمضنا العين فلا خفاء في أنه وإن كان منكشفاً لدينا في الحالين، لكن انكشافه حال النظر إليه أتم وأكمل لنا بالنسبة إليه، حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية، وإن كان حصولها لنا بالنسبة إلى الشاهد، بأن يكون المرئي في الجهة وبالمقابلة وتقليب الحدقة، وتأثير الحاسة يمكن أن تحصل لنا بالنسبة إليه تعالى بدون هذه الأمور، لأنها ليست شروطاً حقيقية لحصولها، بل إنما ذلك بمجرد جريان العادة عليه، وقد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية، بوجهين: عقلي، وسمعي.

وتقرير الأول: أنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض، ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم، وبين عرض وعرض، ولا بد للحكم

المشترك من علة مشتركة، وهي إما الوجود، أو الحدوث، أو الإمكان، والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم، والإمكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم، لا مدخل للعدم في العلّيّة، فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره، فيصح أن يرى من حيث تحقق علة الصحة، وهي الوجود فمتعلق الرؤية والقابل لها، لا خفاء في لزوم كونه وجودياً.

وتقرير الثاني: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية بقوله رب أرني أنظر إليك، فلو لم يكن ممكناً لكان طلبه جهلاً بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز، أو سفهاً وعبثاً وطلباً للمحال، والأنبياء منزهون عن ذلك، وإن الله تعالى علّق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه، والمعلق بالممكن ممكن لأن معناه الإخبار بثبوت المعلّق عند ثبوت المعلق به، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة. [**واجبةٌ بالنقلِ، وقد وردَ الدليلُ السمعيُّ بإيجابِ رؤيةِ المؤمنينَ للهِ تعالى في دارِ الآخرةِ**] أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] وأما السنة فقوله عليه السلام: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»(١) وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة، وأما الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، وإن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها، ثم ظهرت مقالة المخالفين وأن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة، ومقابلة من الرائي، وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد، واتصال الشعاع من الباصرة بالمرئي، وكل ذلك محال في حق الله تعالى، والجواب منع هذا الاشتراك وإليه أشار

---

(١) أخرجه أحمد (٣/١٦)، والبخاري (٤٥٨١)، ومسلم (١٨٣)(٣٠٢)، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

بقوله [**فيُرَى لا فِي مَكانٍ، ولا على جهةٍ ومُقابلةٍ، واتِّصالِ شُعاعٍ، وثبوتِ مسافةٍ بينَ الرَّائي وبينَ اللهِ تعالى**] فالرؤية عندنا بخلق الله تعالى، لا تجب عند اجتماع الشرائط، ولا يرد قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فليس معنى لا تدركه الأبصار هو الرؤية مطلقاً، إنما معناه الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي، لتعاليه سبحانه وتعالى عن التناهي والانصاف بالحدود والجوانب، واختلف الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، في أن النبي عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا، والاختلاف في الوقوع دليل الإمكان.

وأما الرؤية في المنام، فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في أنها نوع من المشاهدة تكون بالقلب دون العين [**واللهُ تَعالى خالقٌ لأفعالِ العبادِ، مِنَ الكُفْرِ والإيمانِ، والطَّاعَةِ والعِصيانِ**] لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله، احتج أهل الحق بوجوه:

الأول: إن العبد لو كان خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار، لا يكون إلا كذلك واللازم باطل، فإن المشي من موضع إلى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة، وعلى حركات بعضها أسرع من بعض، وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم، وهذا في أظهر أفعاله، وأما إذا تأملت في حركات أعضائه، في المشي والأخذ والبطش ونحو ذلك، وما يحتاج إليه من تحريك العضلات، وتمديد الأعصاب، ونحو ذلك فالأمر أظهر.

الثاني: النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] أي عملكم، أو معمولكم، ويشمل الأفعال، لأنا

إذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أردنا متعلق الإيجاد والإيقاع. كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢] أي ممكن بدلالة العقل، وكقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ﴾ [النحل: ١٧] والقائل: بكون العبد خالقاً لأفعاله، يكون من المشركين دون الموحدين.

واحتجت المعتزلة بأنا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش، فإن الأولى باختياره دون الثانية، وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف، والمدح والذم، والثواب والعقاب، وهو ظاهر، وردّنا عليهم إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار أصلاً، ولا تمسك لهم إذا احتجوا بأنه لو كان خالقاً لأفعال العباد، لكان هو القائم والقاعد، والآكل والشارب، والزاني والسارق، وهذا جهل عظيم لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء، لا من أوجده، أو لا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسّواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، ﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾ [المائدة: ١١٠]، والجواب: إن الخلق هنا بمعنى التقدير.

[**وَهي**] أفعال العباد كلُّها [**بإرادةِ اللهِ تعالىٰ ومَشيئتِه**] وهي بمعنى واحد [**وحُكْمِهِ**] إما علمه بوقوعه وإما تكوينه [**وقَضيَّتِه**] أي: قضائه، وهو عبارة عن الفعل مع زيادة إحكام، والرضا بالقضاء دون المقضي. [**وتَقْديرِه**] وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد به من حسن وقبح، ونفع وضر، وما يحويه من زمان ومكان، وما يترتب عليه من ثواب وعقاب.

والمقصود تعميم إرادة الله تعالى وقدرته، لما مر من أن الكل بخلق الله، وهو يستدعي القدرة والإرادة، لعدم الإكراه والإجبار.

فإن قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره، والفاسق في فسقه، فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة؟ قلنا: إنه تعالى أراد منهما الكفر والفسق، باختيارهما فلا جبر، كما أنه علم منهما الكفر والفسق والاختيار، ولم يلزم تكليف المحال.

والمعتزلة أنكروا إرادة الله للشرور والقبائح، حتى قالوا: إنه أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته، لا كفره ومعصيته، زعماً منهم أن إرادة القبيح قبيحة، كخلقه وإيجاده، ونحن نمنع ذلك، بل القبيح كسب القبيح، والاتصاف به، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى، وهذا شنيع جداً. حكي عن عمرو بن عبيد أنه قال ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له: لم لا تسلم؟ فقال: لأن الله لم يرد إسلامي، فإذا أراد الله إسلامي أسلمت. فقلت: للمجوسي: إن الله يريد إسلامك، ولكن الشياطين لا يتركونك، فقال: المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب.

وحكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الأستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني فلما رأى الأستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء، فقال الأستاذ على الفور: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء.

والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة، والنهي عدم الإرادة، فجعلوا إيمان الكافر مراداً، وكفره غير مراد ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مراداً ويؤمر به، وقد يكون مراداً وينهي عنه، لحكم ومصالح، يحيط بها علم الله تعالى، أو لأنه لا يسأل عما يفعل.

[وَلِلْعبادِ أفعالٌ اختيارِيَّةٌ يُثابونَ بها] إن كانت طاعة **[ويُعاقبونَ عليها]** لا كما زعمت الجبرية أنه لا فعل لعبد أصلاً، وإن حركاته بمنزلة حركة

الجمادات لا قدرة عليها، ولا قصد ولا اختيار، وهذا باطل؛ ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما صح تكليفه، ولا ترتيب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله، وإسناد الأفعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار إليه، على سبيل الحقيقة، مثل: صلى وصام وكتب، بخلاف مثل: طال الغلام واسود لونه، والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى: ﴿جَزَآءً بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧] وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] إلى غير ذلك، وتعلق إرادته تعالى وعلمه في الأزل، بأن العبد يفعل باختياره فعلاً مخصوصاً فيما لا يزال لا يجعله واجب الوقوع، ولا ضده ممتنع الوقوع، فالله تعالى خالق لِعبده وما عمل، والعبد في العمل كاسب، وصرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب. والكسب واقع بآلة؛ والخلق لا بآلة؛ والكسب مقدور وقع في محل قدرته، والخلق مقدور لا في محل قدرته، والكسب لا يصح انفراد القادر به، والخلق يصح انفراد القادر به.

فإن قيل فقد أثبتّم ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة قلنا الشركة أن يجتمع اثنان على شيء، ينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر، كشركاء القرية والمحلّة. كالأرض تكون ملكاً لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف، وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق، وإلى العبد بجهة الكسب؛ والخالق حكيم لا يخلق شيئاً إلا وله عاقبة حميدة، وإن لم نطلع عليها، فجزمنا بأن ما استقبحه من الأفعال قد يكون له فيها حِكَم ومصالح، كما في خلق الأجسام الخبيثة

الضارة المؤلمة، بخلاف الكاسب فإنه قد يفعل الحسن، وقد يفعل القبيح، فجعلنا كسبه القبيح مع ورود النهي عنه قبيحاً سفهاً، موجباً لاستحقاق الذم والعقاب.

[**والحُسْنُ مِنْها**] من أفعال العباد [**بِرضاهُ تَعالى**] وأمره وإرادته [**والقَبِيْحُ مِنْها ليسَ برضائِه**] وليس بأمره وبإرادته، قال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] فالإرادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل الحسن والقبيح، والرضاء والمحبة، والأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح. والقدرة التي يكون بها الفعل صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل، بعد سلامة الأسباب والآلات، فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير، وإن قصد فعل الشر، خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب.

[**والاستطاعةُ معَ الفعلِ، وهيَ حقيقةُ القدرةِ التي يكونُ بها الفعلُ**] والله تعالى يخلق الاستطاعة قبل الفعل، والتكليف حاصل قبل، الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالإيمان، وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت، فلو لم تكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز، وهو باطل.

[**ويقعُ هَذا الاسمُ**] يعني لفظ الاستطاعة [**عَلى سلامةِ الأسبابِ والآلاتِ والجوارِحِ**] والاستطاعة صفة المكلف، وينبغي أن يكون ذا سلامة الأسباب [**وصحةُ التَّكليفِ تعتمدُ هذه الاستطاعةُ**] والمقصود من التكليف الإتيان بما كلف به، ولا يمكن ذلك بدون القدرة، ووجودها حال مباشرة الفعل، وقد جرت عادة الله على خلقها في تلك الحال عند سلامة الأسباب، فأقيمت مقامها وجعل وجودها في قوة وجودها، ولما لم تجر عادة بمثل ذلك في سلامة الأسباب، اشترط وجودها بالفعل قبل

التكليف؛ والقدرة نفسها صالحة للضدين، فالقدرة المصروفة إلى الكفر بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان، ولا اختلاف بينهما إلا في التعلق، فالكافر قادر على الإيمان المكلف به، إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر، وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان، فاستحق الذم والعقاب.

والقدرة قبل الفعل، لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر يكون قبل الإيمان لا محالة.

[**ولا يُكَلَّفُ العبدُ ما ليسَ في وِسْعِهِ**] أي ليس مما يصح تعلق قدرته به، لا في الحال فقط، بل ولا في الاستقبال أيضاً، كخلق الجواهر مثلاً، وأما مثل إيمان الكافر، فهو وإن كان غير مقدور في الحال، لكن يصح تعلق قدرته به في الجملة، ومنهم من قال يكفي بصحة التعليق تعلق القدرة بالفعل أو بضده بدلاً عنه، فإيمان الكافر وإن كان غير مقدور، لكن ترك الإيمان والكفر ليس كترك خلق الأجسام، فما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه، أو أراد خلافه، كإيمان الكافر وطاعة العاصي، فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه، ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] والأمر بقوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١] للتعجيز دون التكليف، وقوله تعالى حكاية ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦] إذ ليس المراد بالتحميل التكليف، بل إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم، وإنما النزاع في الجواز، فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي، وجوّزه الأشعري لأنه لا تصبح من الله شيء. ومنهم من استدل على جواز التكليف بالمحال لذاته، بل على وقوعه بتكليف أبي لهب بالإيمان مع أنه ممتنع لذاته وتقريره من وجهين:

الأول: أنه لو فرض أنه آمن، والإيمان تصديق النبي عليه الصلاة والسلام في جميع ما جاء به، فهو في حال إيمانه مكلف بأن يصدقه عليه السلام في إخباره عنه، بأنه لا يصدقه بل يموت كافراً فتكليفه بالإيمان حال الإيمان أي أمره بإدامته وإبقائه تكليف له بالتصديق بما علم في نفسه خلافه بوجدانه.

والثاني: إن تكليفه بالإيمان تكليف بالجمع بين التصديق والتكذيب، وذلك لأن تصديقه بالنبوة تصديقاً يقينياً تكذيب له في ذلك الخبر الخاص، وتكذيبه في شيء من أخباره تكذيب له في النبوة.

[**وَمَا يُوجد مِنَ الألمِ في المَضْروبِ عقيبَ ضربِ إنسانٍ، والأنكسارُ في الزجاجِ عقيبَ كَسْرِ إنسانٍ، وما أشبهَه**] كالموتِ عقيب القتل [**كلُّ ذلكَ مخلوقٌ للهِ تَعالى**] لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده، وأن كل الممكنات مستندة إليه بلا واسطة، خلافاً للمعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله تعالى، قالوا: إن كان الفعل صادراً عن الفاعل لا يتوسط فعل آخر، فهو بطريق المباشرة وإلا فبطريق التوليد، فالألم عندهم متولد من الضرب، والإنكسار من الكسر، وليسا مخلوقين لله تعالى، وعندنا الكل بخلق الله تعالى. [**لا صُنْعَ للعبدِ في تَخلِيْقِهِ**] والتخليق مستحيل على العبد، والاكتساب كذلك، أي اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة. [**والمقتولُ مَيِّتٌ بأجلِهِ**] أي الوقت المقدر له، لا كما يزعم المعتزلة من أن القاتل قد قطع عليه الأجل، وموت المقتول عندهم فعل القاتل لا صنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه الأجل، ولم يتركه يستوفيه كله، فالمقتول عند المعتزلة ميت قبل الموت المقدّر لموته، حتى إنه لو لم يقتل لامتدت حياته إلى ذلك الوقت البتة، فلا

يكون عندهم وقت معين يكون فيه الموت قطعاً، وهذا يناسب إنكارهم القضاء والقدر في أفعال العباد.

ولنا أن الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد، وبأنه إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون.

واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر، ولأن الميت لو كان بأجله ما استحق المقتول ذماً ولا عقاباً ولا دية ولا قصاصاً، إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه.

والجواب إن الله تعالى يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة، لكنه علم أنه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة، فنسبت الزيادة إلى تلك الطاعة، بناء على علم الله تعالى أنه لولاها لما كانت تلك الزيادة، وذكر في الجواب أنها أخبار آحاد لا تعارض القواطع، وأن المراد بالزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة. وعن الثاني: أن وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي، لارتكابه المنهي، وكسبه الفعل الذي يخلق الله عقيبه، الموت بطريق جري العادة، فإن القتل فعل الكاسب القاتل كسباً، وإن لم يكن خلقاً.

[والأَجلُ واحدٌ والموتُ قائمٌ بالمَيِّتِ، مخلوقُ اللهِ تَعالى لا صنعَ للعبدِ فيه تَخْليقاً ولا اكتساباً] ومبنى هذا على أن الموت وجودي، بدليل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢] والأكثرون على أنه عدمي، ومعنى خلقَ الموتَ: قدّره.

وزعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلاً طبيعياً، هو وقت موته، بتحلل رطوبته، وانطفاء حرارته الغريزيتين، وآجالاً اخترامية بحسب الآفات والأمراض، والنزاع بيننا وبينهم لفظي، فهم لا ينكرون القضاء والقدر،

فالوقت الذي علم الله فيه بطلان الحياة بأي سبب كان واحد عندهم، وما ذكروه من الأجل الطبيعي نحن أيضاً لا ننكره، لكنهم يجعلون اعتدال المزاج، وحفظ الحرارة والرطوبة ونحوها، شروطاً حقيقية لبقاء الحياة، ونحن نجعلها أسباباً عادية.

[**والحَرَامُ رِزْقٌ**] وهو اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله، وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً.

وعند المعتزلة الحرام ليس برزق، وفسروا الرزق بما لا يمنع عن الانتفاع به، وذلك لا يكون إلا حلالاً. وسمى المنفَق رزقاً على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣] حثٌّ على أن أفضل الإنفاق إذا كان مما أعد للانتفاع، وإنما كان الحرام رزقاً لسوء مباشرة أسبابه باختياره.

[**وكلٌ يَستوفي رزقَ نفسهِ حَلالاً كانَ أو حَرَاماً**] لحصول التغذي بهما جميعاً [**ولا يُتَصَوَّرَ أنْ لا يأكلَ إنسانٌ رزقَه أو يأكلَ غيرُه رزقَه**] لأن ما قدّره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يأكله، ويمتنع أن يأكله غيره، وأما بمعنى الملك فلا يمتنع.

[**واللهُ تَعالى يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ ويَهدي مَنْ يَشاءُ**] بمعنى خلق الضلالة والاهتداء، لأنه الخالق وحده، يقال: هداه الله للدين سلوكِ طريق يوصله إلى المطلوب، وهدايته الطريق إلى الدلالة عليهما، وأما معنى هداية الله: أي خلق الاهتداء في القلب إلى الإيمان، والإضلال خلق الضلال الكفر، وقال المعتزلة: إن خلق الضلال قبيح منه تعالى لا بمعنى دله على الطريق وأبان له طريق الصواب وتحولهم باطل لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦] ولقوله عليه الصلاة والسلام اللهم

اهدِ قومي، مع أنه صلى الله عليه وسلم بيّن لهم طريق الاهتداء الموصلة إلى المطلوب، فخلْق الاهتداء حقيقة، والدلالة مجاز.

[ومَا هُوَ الأصلحُ للعبدِ فليسَ ذلكَ بواجبٍ عَلى اللهِ تَعالى] وإلا لما خلق الكافر الفقير، المعذب في الدنيا بأنواع الآلام، وأصناف الأسقام، وفي الآخرة بالخلود في نار الجحيم، وشرب الغسلين والحميم، فإن العدم أصلح له من الوجود من غير شبهة، ولو سلم فالأصلح إماتته أو سلب عقله قبل تكليفه، فإن قيل بل الأصلح تكليفه، وتعريضه للنعيم الدائم لكونه أعلى المرتبتين، قلنا: فلم لم يفعل ذلك بمن أماته طفلاً؟ فإن قيل: علم أنه إن عاش ضل وأضل، فأماته لمصلحة الغير، قلنا: فكيف لم يمت فرعون، وهامان، ونزوك، وزرادشت، وغيرهم من الضالين المضلين أطفالاً؟ وكيف لم يكن منع الأصلح عمن لا جناية له، لأجل مصلحة الغير سفهاً وظلماً؟. وإن الأصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى، وإلا لما كان امتنانه على النبي عليه السلام فوق امتنانه على أبي جهل، إذ فعل الله لكل منهما غاية مقدورة من الأصلح له، ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق، وكشف الضراء والبسط، في الخصب والرخاء معنى، لأن ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركه، ولما بقي في قدرة الله بالنسبة إلى مصالح العباد شيء، إذ قد أتى بالواجب، يعني أن ما هو من مصالحه كان واجباً عليه، فلا محالة أن يكون قد أتى به، وما لم يأت به فلا يكون من مصالحه فيلزم ألا يبقىٰ له شيء مقدور من مصالحه، ولا يخفىٰ بطلانه لأن أي قدر يضبط من مصالحه فالمزيد عليه ممكن أبداً، وقدرة الله غير متناهية، والله ثبت أنه كريم حَقٌّ، وجواد مطلق، وأنه عليم بالعواقب كلها، وأفعاله واقعة على ما ينبغي ويلائم عقول العقلاء، وإن خفي علينا وجه

الحكمة في بعضها، فإذا ترك فعلاً يظن أنه أصلح بحال عبد من عبيده هو أصلح في الواقع، فله فيه حكمة بالغة، وعاقبة حميدة، وليس ذلك لقصور في الكرم، أو لعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة، إذ ليس فيه منع بحق لأحد، فلا يتوهم في ذلك شائبة بخل، أو جهل، أو سفه، أو ظلم، ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى؟ إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذمّ وهو ظاهر، ولا لزوم صدور عنه، بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالاً من سفه أو جهل أو نحو ذلك لأنه رفض لقاعدة الاختيار، وميل إلى الفلسفة.

[وعذابُ القبرِ للكافرينَ وبعضِ عصاةِ المؤمنينَ] خص البعض، لأن منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب.

[وتنعيمُ أَهْلِ الطَّاعةِ في القبرِ مِمَّا يعلمُه اللهُ تَعالىٰ ويُرِيْدُهُ] وهذا أولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه، بناء على أن النصوص الواردة فيه أكثر، وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر أجدر **[وسؤالُ مُنْكَرٍ ونكيرٍ]** هما ملكان يدخلان القبر، فيسألان العبد عن ربه، ودينه، وعن نبيه، قال السيد أبو شجاع: إن للصبيان سؤالاً، وكذا للأنبياء عليهم السلام عند البعض، وسميا منكراً ونكيراً، لأنهما على هيئة منكرة، لم يعرف مثلها، والنكير بمعنى المنكور يقال: نَكِرت الشيء وأنكرته بمعنى، وقد أنكر البلخي والجبَّائيان الملكين بالمنكر والنكير، وقالوا: المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سئل، والنكير تقريع الملكين له فيكون بمعنى الإنكار **[ثابتٌ]** كلٌّ من هذه الأمور **[بالدلائلِ السَّمعيَّةِ]** لأنها أمور ممكنة، أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص، وليس لامتناعها دليل من جهة العقل على ما يزعمه منكروها، وقد دلَّ السمع على

ثبوتها، فوجب القول بها، وبطل تأويل الظواهر الدَّالَّة عليها. قال تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]. وقال تعالى: ﴿أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾ [نوح: ٢٥] وقال النبي عليه الصلاة والسلام: «استنزهوا عن البول، فإن عامة عذاب القبر منه»[١]، وقال الله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلۡقَوۡلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ [إبراهيم: ٢٧] نزلت في عذاب القبر إذا قيل له: «من ربك؟ وما دينك؟ فيقول: ربي الله، وديني محمد عليه الصلاة والسلام»[٢].

وقال النبي عليه الصلاة والسلام: «إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان عيناهما، يقال لأحدهما المنكر والآخر النكير..» إلخ الحديث[٣]. قال عليه الصلاة والسلام: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران»[٤] وبالجملة الأحاديث الواردة في هذا المعنى، وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى، وإن لم تبلغ آحادها حد التواتر.

وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض، لأن الميت جماد لا حياة له، ولا إدراك له، فتعذيبه محال، ولصعوبة هذا الإشكال افترق الناس في هذه المسألة فرقاً، فأنكر فرقة عذاب القبر رأساً، واعترف به آخرون، ثم اختلفوا: فمنهم من أنكر إحياء الميت في القبر، وجوز تعذيب الميت، وهو خروج عن المعقول، وبعضهم لم يجوّز ذلك، بل قال: يجتمع الآلام في جسد الميت، فإذا حشر أحس بها دفعة، وهو

(١) أخرجه البزار، كما في كشف الأستار (٢٤٣)، والحاكم (١/ ١٢٨).
(٢) أخرجه البخاري (١٣٦٩)، ومسلم (١٨٧١) (٧٣) و(٧٤).
(٣) أخرجه الترمذي (١١٧١)، وابن حبان (٣١١٧)، الإحسان
(٤) أخرجه الترمذي (٢٤١٢)، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

إنكار لعذاب القبر حقيقة، ومنهم من قال بإحيائه أيضاً، لكن اختلفوا في إعادة الروح، والمنقول عن أبي حنيفة رحمه الله هو التوقف فيها، وقد أجيب عن الإشكال بأنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء، أو بعضها نوعاً من الحياة، قَدْرَ ما يدرك ألم العذاب، أو لذة التنعيم وهذا لا يستلزم إعادة الروح إلى بدنه ولا أن يتحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه، حتى أن الغريق في الماء، والمأكول في بطون الحيوانات، والمصلوب في الهواء، يعذب وإن لم نطلع عليه.

ومن تأمَّل في عجائب ملكه، وملكوته، وغرائب قدرته وجبروته، لم تستبعد أمثال ذلك فضلاً عن الاستحالة.

واعلم أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة، أفردها بالذكر، ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة.

فقال: [**والبَعْثُ**] هو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور، بأن يجمع أجزاءهم الأصلية، ويعيد الأرواح إليها [**حَقٌّ**] فيه إشارة إلى أن الأجزاء الأصلية لم تنعدم، بل زال اجتماعها، وتألف بعضها ببعض، فحشرها: جمعها وتأليفها تأليفاً ثانياً، وربما قال رحمه الله: لعل الله يحفظ تأليف الأجزاء الأصلية عن البطلان، فلا يحتاج حينئذ إلى تأليف ثان، لا معاد، ولا مبتدأ، وهو بعيد في مثل من أُحرق، وذُرَّ رماده بالرياح، ومنهم من قال: إن أجزاء البدن تنعدم برمتها، ثم تعاد متمسكا بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] وفيه ضعف، إذ هلاك الشيء لا يقتضي انعدامه بالمرة. قال صاحب المواقف: والحق التوقف في ذلك، إذ لم ينهض دليل على واحد منهما بخصوصه، لا نفياً

ولا إثباتاً، وأما حديث إعادة الروح فمبني على أن الروح مغاير للبدن، لا الهيكل المحسوس، ولا الأجزاء الأصلية، على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين، بل إما أجسام لطيفة خفيفة نورانية سارية في البدن سريان ماء الورد على ما هو المشهور من النّظّام، وقد عزاه رحمه الله إلى جمهور المتكلمين، وإما جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، قال رحمه الله وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين. قال تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٦] وقال تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩] إلى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الأجساد، وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع إعادة المعدوم بعينه، وهو مع أنه لا دليل لهم عليه يعتد به غيرُ مضرٍّ بالمقصود لأن مرادنا أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان ويعيد روحه إليه، سواء سمّى ذلك إعادة المعدوم بعينه أو لم يسم، وبهذا يسقط ما قالوا: إنه لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار جزءاً منه، فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما وهو محال، أو في أحدهما، فلا يكون الآخر مُعاداً بجميع أجزائه، وذلك لأن المُعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، والأجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا أصلية، فإن قيل: هذا قول بالتناسخ، لأن البدن الثاني ليس هو الآل (العائد) لما ورد في الحديث: «من أن أهل الجنة جرد مرد»[1] وإن الجهنمي ضرسه مثل أحد، ومن ههنا قال من قال: ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ، قلنا: إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، وإنما سمي مثل ذلك تناسخاً،

---

(١) هو حديث البطاقة، أخرجه أحمد (٢/ ٢١٣)، والترمذي (٢٦٤١)، وابن ماجه (٤٣٠٠)، والحاكم في المستدرك (١/ ٥٢٩)، عن ابن عمر رضي الله عنهما.

كان نزاعاً في مجرد الاسم، ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن، بل الأدلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخاً أو لا.

[**والوزنُ حَقٌّ**] لقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨] والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال، والعقل قاصر عن إدراك كيفيته، وأنكره المعتزلة لأن الأعمال أعراض إن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها، ولأنها معلومة لله تعالى فوزنها عبث.

والجواب أنه قد ورد في الحديث: إن كتب الأعمال هي التي توزن، فلا إشكال، وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معلة بالأغراض، لعلَّ في الوزن حكمة لا تطلع عليها، وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث [**والكتابُ**] المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم، يؤتى للمؤمنين بأيمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم [**حَقٌّ**] لقوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾ [الإسراء: ١٣]. وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٧-٨]. وسكت عن ذكر الحساب اكتفاءً بالكتاب، وأنكره المعتزلة زعماً منهم أنه عبث [**والسُّؤَالُ حَقٌّ**] لقوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله تعالى يُدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره، فيقول: أتعرف ذنب كذا فيقول: نعم أي رب، حتى إذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه أنه قد هلك، قال تعالى: سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرُها لك اليوم، فيعطى كتاب حسناته»(١) وأما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤوس الخلائق ﴿هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۚ أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨] [**والحَوْضُ حَقٌّ**] لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١] ولقوله عليه السلام:

(١) أخرجه أحمد (٢/ ١٠٤)، والبخاري (٢٤٤١)، ومسلم (٢٧٦٨).

«حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك، وكيزانه أكثر من نجوم السماء، من شرب منه فلا يظمأ أبداً»[١] والأحاديث فيه كثيرة [**والصِّرَاطُ حَقٌّ**] وهو جسر ممدود على متن جهنم، أدقّ من الشعرة وأحد من السيف، يعبره أهل الجنة، وتزل فيه أقدام أهل النار، وأنكره أكثر المعتزلة لأنه لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين.

والجواب: أن الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه، ويسهله على المؤمنين، حتى أن منهم ون يجوزه كالبرق الخاطف، ومنهم كالريح الهابّة، ومنهم كالجواد، إلى غير ذلك كما ورد في الحديث [**والْجَنَّةُ حَقٌّ والنَّارُ حَقٌّ**] لأن الآيات والأحاديث الواردة في بيانهما أشهر من أن يخفى، وأكثر من أن يحصى، تمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والأرض، وهذا في عالم العناصر محال، وفي عالم الأفلاك أو عالم آخر خارج عنه، مستلزم لجواز الخرق والالتئام وهو باطل، قلنا: هذا مبني على أصلكم الفاسد [**وهُمَا مَخْلُوقَتَانِ**] الآن [**مَوْجُودَتَانِ**] تكرير وتأكيد، وزعم أكثر المعتزلة أنهما إنما تخلقان يوم الجزاء.

لنا قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في إعدادهما، مثل أعدت للمتقين، وأعدت للكافرين، إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر، فإن عورض بمثل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣]، قلنا: يحتمل الحال

(١) أخرجه البخاري (٦٥٧٩)، ومسلم (١٧٩٣).

الاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة وقالوا: لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥] لكن اللازم باطل لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] قلنا لاخفاء في أنه لا يمكن دوام أكل بعينه، وإنما المراد الدوام بأنه إذا فني منه شيء جيء ببدله، وهذا لا ينافي الهلاك لحظة، على أن الهلاك يستلزم الفناء، بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن يكون المراد بأن كلاً ممكن، فهو هالك في حد ذاته بمعنى أن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجب بمنزلة العدم، والمعتزلة وإن جعلوا المعدوم شيئاً لكن لفظ شيء في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] على الموجود اتفاقاً، إما بطريق الحقيقة، أو بطريق المجاز، وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنه عندهم، لكونهما معدومتين، عند وجود هذا الكلام عنه تعالى. [**باقيتانِ لا تَفْنيانِ ولا يَفْنَى أهلُهما**] دائمتان لا يطرؤ عليهما عدم مستمر، لقوله تعالى في حق الفريقين ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [النساء: ٥٧].

وأما ما قيل من أنهما يهلكان ولو لحظة، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على أنك قد عرفت أنه لا دلالة في الآية على الفناء.

وذهب الجهمية إلى أنهما يفنيان، ويفنى أهلهما، وهو قول باطل، مخالف للكتاب والسنة والإجماع، ليس عليه شبهة فضلاً عن حجة.

[**والكَبِيْرَةُ**] قد اختلفت الروايات فيها، فروى ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسع: «الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، وقذف المحصنة، والزنا، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق

الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم»[١]، وزاد أبو هريرة رضي الله عنه: «وأكل الربا»[٢]، وزاد عليٌّ رضي الله عنه السرقة، وشرب الخمر[٣]. وقيل: ما كانت مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكبر منه، وقيل: ما توعد عليه الشارع بخصوصه، وقيل كل معصية أصرّ عليها العبد فهي كبيرة، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة. وقال صاحب الكفاية الحق أنهما اسمان إضافيان لا يعرفان بذاتهما، فكل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة، وإذا أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة.

والكبيرة المطلقة هي الكفر إذ لا ذنب أكبر منه، وبالجملة المراد هاهنا أن الكبيرة التي هي غير الكفر. وقيل: إن الكبيرة عند الفقهاء ما توجب حداً وقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١] يدل بظاهره على أن الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات، إذ لولاها لم يتصور اجتناب الكبائر، إلا بعدم ارتكاب جميع ما يتصور ما هو أصغر منه. روي أن رجلاً سأل ابن عباس أسبعٌ الكبائر؟ فقال: هي إلى السبعين أقرب. إلا أنه لا كبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار. **[لا تُخرجُ العبدَ المؤمنَ مِن الإيمانِ]** لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، خلافاً للمعتزلة حيث زعموا: أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن، ولا كافر، فهذه المنزلة بين المنزلتين، بناء على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان. **[ولا تُدْخِلُه في الكُفْر]** أي العبد المؤمن خلافاً للخوارج، فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضاً كافر، فإنه لا واسطة بين الإيمان والكفر.

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب المفرد (١/ ٤٤).
(٢) أخرجه البخاري (٢٧٦٦)، ومسلم (٨٩).
(٣) أخرجه البخاري في الأدب المفرد (١/ ٩٢).

لنا وجوه:

١ـ ما سيجيء من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به إلا بما ينافيه، ومجرّد الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة، أو حميّة، أو أنفة، أو كسل، خصوصاً إذا اقترن به خوف العقاب، ورجاء العفو، والعزم على التوبة ينافيه، نعم إذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف، كان كفراً لكونه علامة التكذيب، ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع أمارة للتكذيب، وعلم كونه كذلك بالدلالة الشرعية كسجود الصنم، وإلقاء المصحف في القاذورات، والتلفظ بكلمات الكفر، ونحو ذلك مما ثبت بالأدلة أنه كفر.

٢ـ الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ...﴾ الآية [الحجرات: ٩].

٣ـ إجماع الأمة من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة، والدعاء والاستغفار لهم، مع العلم بارتكابهم الكبائر، بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن. فإن احتجوا بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر كقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] وكقوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥] وكقوله ﷺ من ترك صلاة متعمداً فقد كفر، ﴿أَنَّ ٱلۡعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَصۡلَىٰهَآ إِلَّا ٱلۡأَشۡقَى ١٥ ٱلَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل: ١٥ـ١٦] إلى غير ذلك.

والجواب أنها متروكة لظواهر النصوص القاطعة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر، بالإجماع منعقد على ذلك، والخوارج خوارج عما انعقد عليه الإجماع فلا اعتداد بهم، وما ورد من أن المراد بالفاسق هو الكافر، فإنه وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي، بدليل الآيات والأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن.

قال أبو ذر: أتيت النبي ﷺ وعليه ثوب أبيض، وهو نائم، ثم أتيته وقد استيقظ، فقال: «ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك، إلا دخل الجنة، فقلت: وإن زنى وإن سرق، قال: وإن زنى وإن سرق قلت: وإن زنىٰ وإن سرق؟ قال: وإن زنىٰ وإن سرق، قلت: وإن زنىٰ وإن سرق؟، قال: وإن زنىٰ وإن سرق على رغم أنف أبي ذرّ»[١]، وكان أبو ذرّ إذا حدّث بهذا الحديث قال: وإن رغم أنف أبي ذرّ، [**والله لا يغفرُ أَنْ يُشْرَكَ بهِ**] بإجماع المسلمين، لكنهم اختلفوا هل يجوز عقلاً أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أنه يجوز عقلاً، وإنما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم ذهب إلى أنه يمتنع عقلاً، والمذكور في بعض الكتب أن أهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر، خلافاً للأشعري لما روي عن أبي حنيفة من أن الله تعالى يجازي عباده على أفعالهم يثبت على الإيمان والطاعات، ويعاقب على الكفر والمعاصي، وأنه لا يجوز أن ينسب إلى الله تعالى أن يعذب من لا ذنب له، لأنه حكيم عادل، والعذاب من غير سابقة ذنب سبقه لا يليق بالحكمة والعدل. ثم إن الأدلة المذكورة في الشرع، إنما تتم عند من يقول بالحسن والقبح العقليين في الجملة، كالمعتزلة، والماتريدية وهم أريدوا بأهل السنة في هذا المقام.

---

(١) أخرجه البخاري (٥٨٢٧)، ومسلم (١٥٤)(٩٤).

فالحكمة التفريق بين المسيء والمحسن، فالعفو عن الكفر في الجملة، مع العقاب على الكبيرة في الجملة، خروج من الحكمة فلا يجوز نسبته إليه تعالى لإضلالهما، بما ثبت بالقواطع من الحكمة في أفعاله، وقد سقط بما قرَّرنا ما يقال: من أنه لا يجوز التفرقة بينهما بوجه آخر، مثل إثابة المحسن دون المسيء، وما يقال من أن يجوز أن يكون في عدم التفرقة حكمة خفية، لأن ذلك رفض لشهادة البديهة **[ويغفرُ ما دونَ ذلكَ لِمَنْ يشاءُ مِنَ الصَّغائرِ والكَبائِرِ]** مع التوبة أو بدونها، خلافاً للمعتزلة، وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته، ولرعاية ذلك لم يبال بتخصيص الحكم بالشرك بالله، وإن شاركه في ذلك سائر أنواع الكفر على أن في قوله: ما دون ذلك، دون أن يقول ما سوى ذلك، أو ما عداه، إشارة إلى ذلك إذ الكفر ملة واحدة وأنواعها مشركة في تعريض صاحبها للعقوبة النارية، فليس بعضها دون بعض، ولهذا فسره بقوله من الصغائر والكبائر، فإن الكبيرة في العرف يراد بها ما عدا الكفر، وإنما خص في الآية الكريمة ذكر الشرك لما أن كفار مكة كانوا مشركين، وكان ذكر الشرك حينئذ في قوة ذكر مطلق الكفر، حتى كانوا يذكرون المسلم في مقابلة المشرك، ويسأل أحدهم إذا لقي آخر: أمسلم أنت أم مشرك؟ والآيات والأحاديث كثيرة في هذا المعنى، أما الآيات فمثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الشورى: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا۟ وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٤]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]، إن الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم، وأما الأحاديث فمثل قوله ﷺ في أثناء حديث: «سترتها عليك في الدنيا وأنا

أغفرها لك اليوم»[١]، وقوله: «من جاء بالسيئة فجزاؤه سيئة مثلها أو أغفر»[٢]، وقوله: «ومن لقيني بقراب الأرض خطيئة لقيتها بمثلها مغفرة»[٣]، وقوله فيقول: «أشهدكم أني قد غفرت لهم وأعطيتهم ما سألوا، وأجرتهم مما استجاروا»[٤]، يعني أهل الذكر. والمعتزلة يخصونها بالصغائر، أي: النصوص الواردة في هذا المعنى من الآيات والأحاديث، وقد ردّ علماؤنا عليهم بأن ما ذكرتم خلاف الظاهر، ولا ضرورة في العدول إليه، وبأن تعلق المغفرة بما دون الشرك، وبمن يشاء يمنع من ذلك؛ إذ المغفرة بعد التوبة غير واجبة، فيصح تعليقها بالمشيئة ترك للاعتزال.

ثم إن المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق، ولا استحقاق عندهم بالصغائر أصلاً، ولا بالكبائر بعد التوبة، فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما، وتمسكوا بوجهين.

الأول: الآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة.

والجواب: إنما تدل على الوقوع دون الوجوب، وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور له عن عمومات الوعيد، وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم، فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه، كيف وهو تبديل للقول وقد قال تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق: ٢٩].

---

(١) مشكاة المصابيح ٥٥٥١.

(٢) ذخيرة الحفاظ (٥٢٣٥).

(٣) أخرجه الترمذي (٣٥٣٤)، والدارمي (٢٧٩١).

(٤) الدر المنثور (٦/ ٣٧)، وإتحاف (٥/ ١٠).

القول الثاني: إن المذنب إذا علم أنه لا يُعاقب على ذنبه، كان ذلك تقريراً له على الذنب، وإغراءً للغير عليه، وهذا ينافي حكمة إرسال الرسل، والجواب: إن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلاً عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة مع التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد، وكفى به زاجراً.

[**ويَجُوزُ العِقابُ على الصَّغِيرةِ**] سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا، لدخولها تحت قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] وقوله تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَاۚ﴾ [الكهف: ٤٩] والإحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة، إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث.

وذهب بعض المعتزلة أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه، لا بمعنى أنه يمتنع عقلا، بل بمعنى أنه يجوز أن يقع، لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع كقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١].

وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لأنه الكامل، وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر، وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم.

[**والعفوُ عن الكبيرةِ إذا لَمْ تَكُنْ عَنْ استحلالٍ، والاستحلالُ كُفْرٌ**] لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق، وبهذا تؤول النصوص الدالَّة على تخليد العصاة في النار، أو على سلب اسم الإيمان عنهم.

[**والشَّفَاعَةُ ثابتةٌ للرسُلِ والأخيارِ؛ في حقِّ أهل الكبائر، بالمستفيض من الأخبار**] خلافاً للمعتزلة، وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة، فبالشفاعة أولى، وعندهم لما لم يجز لم تجز،

لنا قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [محمد: ١٩] وقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨] فإن أسلوب الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة، وإلا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد إلى تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم معنى، لأن مثل هذا المقام يقتضي أن يتوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم، وقوله ﷺ «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[1] وهو المشهور، بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى.

واحتجت المعتزلة بقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨] وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨] والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال، أنه يجب تخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة.

ولما كان أصل العفو والشفاعة، ثابتاً بالأدلة القطعية، من الكتاب والسنة والإجماع، قالت المعتزلة: بالعفو عن الصغائر مطلقاً، وعن الكبائر بعد التوبة، وبالشفاعة لزيادة الثواب، وكلاهما فاسد.

أما الأول فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستخفان العذاب عندهم فلا معنى للعفو.

وأما الثاني فلأن النصوص دالة على الشفاعة، بمعنى طلب العفو عن الجناية.

[وأهلُ الكَبائِرِ مِنَ المؤمنينَ لا يُخَلَّدُونَ في النَّار، وإنْ ماتُوا مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ] لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٣/ ٢١٣)، وأبو داود (٤٧٣٩)، والترمذي (٢٤٣٥).

ونفس الإيمان عمل خير، لا يمكن أن يُرىٰ جزاؤه قبل دخول النار، ثم يدخل النار فيخلد لأنه باطل بالإجماع فتعيّن الخروج من النار ولا يمكن أن يرىٰ ذلك في النار بتخفيف العذاب مثلاً لأن جزاء الإيمان هو الثواب بالإجماع، ودار الثواب هي الجنة، وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [التوبة: ٧٢] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ [الكهف: ١٠٧] إلى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من أهل الجنة، فإنه تعالى رتب الفوز بجنات الفردوس على مجرد الإيمان والعمل الصالح من غير اشتراط لاجتناب الكبائر، فدل على أن أهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وإلا لما دخلوا الجنة، ولا قائل بالفصل بين مرتكب الكبائر وتارك الأعمال الصالحة فتتكوّن الآية من النصوص الدالة على كون المؤمنين من أهل الجنة لمجرد الإيمان، مع ما سبق من الأدلة القاطعة على أن العبد لا يخرج بالمعصية من الإيمان، والخلود في النار من أعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو أعظم الجنايات، فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلاً.

وذهبت المعتزلة إلى أن من دخل النار فهو خالد فيها، لأنه إما كافر وإما صاحب كبيرة مات بلا توبة، إذ المعصوم التائب وصاحب الصغيرة إذا اجتنب عن الكبيرة ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم، والكافر مخلد بالإجماع. كذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين:

أحدهما: أنه استحق العذاب، وهو مضرة خالصة دائمة، فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة، والجواب: منع قيد الدوام، بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قدره وهو الاستيجاب: وهو

جعل الشيء واجباً، وإنما الثواب فضل منه، والعذاب عدل، فإن شاء عفا، وإن شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة.

وثانيهما: النصوص الدالة على الخلود، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣] وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤] وقال تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَـٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١] والجواب: أن قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون إلا الكافر، وكذا من تعدى جميع الحدود، وكذا من أحاطت به خطيئته، وشملته من كل جانب، ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل، كقولهم: سجن مخلد، ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود.

الإيمان والإسلام

[والإِيْمَانُ] في اللغة التصديق، أي إذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقاً، إفعالاً من الآمن، كأن حقيقة آمن به أمنه من التكذيب والمخالفة، يعدّى باللام. كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧] أي بمصدق، والباء كما في قوله عليه الصلاة والسلام «الإيمان أن تؤمن بالله...الحديث» أي أن تصدق، وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر من غير إذعان وقبول، بل هو إذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الإمام الغزالي رحمه الله، وبالجملة هو معنى التصديق المقابل للتصور، حيث قال في أوائل علم الميزان: العلم إما تصور وإما تصديق، فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئاً من أمارات التكذيب والإنكار، كما إذا فرضنا أن أحداً صدق بجميع ما جاء به النبي ﷺ وسلمه وأقر به وعمل به، ومع ذلك شد الزنار بالاختيار، أو سجد للصنم بالاختيار، فجعله كافراً لما أن النبي عليه الصلاة والسلام جعل ذلك علامة التكذيب والإنكار، وإذا عرفت حقيقة معنى التصديق، فاعلم أن الإيمان في الشرع **[هُوَ التَّصْدِيْقُ بما جاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللهِ تعالى]** أي تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى إجمالاً، وأنه كاف في الخروج عن هدة الإيمان، ولا تنحط درجته عن الإيمان التفصيلي، فالمشرك المصدق لوجود الصانع وصفاته، لا يكون

مؤمناً إلا بحسب اللغة دون الشرع، لإخلاله بالتوحيد وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف] **[والإقرار به]** أي باللسان، إلا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً، والإقرار قد يحتمله، كما في حالة الإكراه فإن قيل: لا يبقى التصديق كما في حال النوم والغفلة. قلنا: التصديق باق في القلب، والذهول إنما هو عن حصوله، ولو سلّم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي، حتى كان اسم المؤمن لمن آمن في الحال، أو في الماضي، ولم يطرأ عليه ما هو علاقة التكذيب، وهذا الذي ذكره من أن الإيمان هو التصديق والإقرار، مذهب لبعض العلماء، وهو اختيار الإمام شمس الأئمة، وفخر الإسلام، وذهب جمهور المحققين إلى أنه هو التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا، لما أن تصديق القلب أمر باطن لا بدله من علامة، فمن صدق بقلبه، ولم يقر بلسانه، فهو مؤمن عند الله تعالى، وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا، ومن أقر بلسانه، ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس، وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله، والنصوص معاضدة لذلك، قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢] وقال الله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنُّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤] وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك»[١] وقال عليه الصلاة السلام لأسامة حين قتل

(١) أخرجه الإمام أحمد (٦/ ٢٩٤)، والترمذي (٣٥١٧)، عن أم سلمة رضي الله عنها. وله شواهد عن عائشة، والنَّواس بن سمعان، وأنس، وجابر، وعبد الله بن عمرو .. وانظره في الأذكار برقم (١٠٢٤).

من قال لا إله إلا الله: «هَلَّا شققتَ قلبه؟»[١] فإن قلت: نعم الإيمان هو التصديق، لكن أهل اللغة لا يعرفون منه إلا التصديق باللسان، والنبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه، كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة، ويحكمون بإيمانه، من غير استفسار عما في القلب، قلت: لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب، حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى، أو وصفه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بأن المتلفظ بكلمة صدقت مصدّق للنبي ﷺ ومؤمن به، ولهذا صح نفي الإيمان عن بعض المقرّين باللسان، قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨] وقال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤].

وأما المقر باللسان وحده، فلا نزاع في أنه يسمى مؤمناً لغة، ويجري عليه أحكام الإيمان ظاهراً، وإنما النزاع في كونه مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى، والنبي ﷺ ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة، كانوا يحكمون بكفر المنافق، فدل على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان، وأيضاً الإجماع منعقد على أن إيمان من صدق بقلبه، وقصد الإقرار بلسانه ومنعه منه مانع من خرس ونحوه، فظهر أن ليست حقيقة الإيمان مجرد كلمتي الشهادة على مازعمت الكرامية.

ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء، أن الإيمان تصديق بالجَنان، وإقرار باللسان وعمل بالأركان، أشار إلى نفي ذلك

(١) أخرجه البخاري (٦٨٧٢)، ومسلم (٩٦)(١٥٨) و(١٥٩).

بقوله: [**فأمَّا الأَعْمَالُ**] أي: الطاعات [**فهيَ تتزايدُ في نَفْسِها. والإيمانُ لا يزيدُ ولا يَنْقُصُ**] فهاهنا مقامان:

الأول: أن الأعمال غير داخلة في الإيمان لما مرّ من أن حقيقة الإيمان هو التصديق ولأنه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧] والعطف يقتضي المغايرة، وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه، وورد أيضاً جعل الإيمان شرط صحة الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [طه: ١١٢] مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه، وورد أيضاً إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ﴾ [الحجرات: ٩] على ما مرّ، مع القطع أنه لا تحقق للشيء بدون ركنه، ولا يخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الإيمان بحيث إن تاركها لا يكون مؤمناً كما هو رأي المعتزلة لا على مذهب من ذهب إلى أنها ركن من الإيمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان كما هو مذهب الشافعي.

والمقام الثاني: أن حقيقة الإيمان لا تزيد ولا تنقص، كما مر من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حدّ الجزم والإذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى إن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات، أو ارتكب المعاصي، فتصديقه باق على حاله، لا تغير فيه أصلاً، والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفه رحمه الله، أنهم كانوا آمنوا في الجملة، ثم يأتي فرض بعد فرض، وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص، وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان

به، وهذا لا يتصور في غير عصر النبي ﷺ. وفيه نظر. والإيمان واجب إجمالاً فيما علم إجمالاً، وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد بل أكمل، وما ذكر من الإجمالي لا ينحط في درجته، فإنما هو الاتصاف بأصل الإيمان.

وحاصله أنه يزيد بزيادة الإيمان لما أنه عَرَض لا يبقى إلا بتجدد الأمثال، وقيل: المراد زيادة ثمرته، وإشراق نوره وضيائه في القلب، فإنه يزيد بالأعمال وينقص بالمعاصي، ومن ذهب إلى أن الأعمال من الإيمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر، ولهذا قيل: إن هذه المسألة فرع مسألة كون الطاعات جزءاً من الإيمان.

وقال بعض المحققين: لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان، بل تتفاوت قوة وضعفاً، للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي ﷺ، ولهذا قال ابراهيم عليه السلام: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] لكن بقي هاهنا بحث آخر، وهو أن بعض القدرية ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة، وأطبق علماؤنا على فساده، لأن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد ﷺ، كما كانوا يعرفون أبناءهم، مع القطع بكفرهم لعدم التصديق، ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً، وإنما كان ينكره عناداً واستكباراً، قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤] فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيفائها وبين التصديق بها واعتقادها، ليصح كون الثاني إيماناً دون الأول. والمذكور في كلام بعض المشايخ: أن التصديق ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق، ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات، بخلاف المعرفة فإنها ربما تحصل بلا كسب، كمن وقع بصره على الجسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر.

ذكر بعض المحققين أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر، حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيارك، لم يكن تصديقاً وإن كان معرفة، وهذا مشكل لأن التصديق من أقسام العلم، وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية، لأنا إذا تصورنا النسبة بين الشيئين، وشككنا في أنها بالإثبات أو بالنفي، ثم أقيم البرهان على ثبوتها، فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول لتلك النسبة، وهو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع، نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب، وصرف النظر، ورفع الموانع، ونحو ذلك، وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان، وكان هذا هو المراد بكونه كسبياً واختيارياً، ولا تكفي المعرفة لأنها قد تكون بدون ذلك.

نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقاً، ولا بأس بذلك، لأنه حينئذ يحصل معنى الإيمان والتصديق، وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممكن، وعلى تقدير الحصول، فكفرهم يكون بإنكارهم باللسان، وإصرارهم على العناد والاستكبار، وهما من علامات التكذيب والإنكار. [**والإيمانُ والإسلامُ وَاحِدٌ**] لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد، بمعنى قبول الأحكام والإذعان، وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦] فإن كلمة غير يجب حملها على معنى إلا، إذ لا يستقيم جعلها صفة بمعنى المغاير وهو ظاهر، فيكون المعنى فما وجدنا فيها من المؤمنين إلا أهل بيت واحد من المسلمين. فلا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن، ولا نعني بوحدتهما سوى هذا، بمعنى أن كل من اتصف بأحدهما فهو متصف بالآخر.

وظاهر كلام المشايخ أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر، لا الاتحاد بحسب المفهوم.

ذكر في الكفاية من أن الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر من أوامره ونواهيه. والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهيته، وهذا لا يتحقق إلّا بقبول الأمر والنهي، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكماً فلا يتغايران، ومن أثبت التغاير يقال له: ما حكم من آمن ولم يسلم؟ أو أسلم ولم يؤمن؟ فإن أثبت لأحدهما حكماً ليس بثابت للآخر فيها، وإلا ظهر بطلان قوله.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا...﴾ [الحجرات: ١٤] صريح في تحقق الإسلام بدون الإيمان.

قلت: إن المراد أن الإسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الإيمان وهو في الآية بمعنى الإنقياد الظاهر من غير انقياد الباطن، لأن الإسلام في الأصل هو مجرد الانقياد والخضوع، لكن المعتبر منه شرعاً هو الانقياد الباطن، وذلك لا يتصور بدون التصديق، بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان، فإن قيل: قوله عليه الصلاة والسلام: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا»[١] دليل على أن الإسلام هو الأعمال لا التصديق القلبي. قلت: المراد إن ثمرات الإسلام وعلاماته ذلك، كما قال عليه الصلاة والسلام لقومٍ وفدوا عليه: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟. فقالوا الله

(١) أخرجه أحمد (٤/٢٦)، والبخاري (٨)، ومسلم (١٦).

ورسوله أعلم. قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأنَّ محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس...»[(١)] وكما قال عليه الصلاة والسلام: «الإيمان بضع وسبعون شعبة: أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[(٢)] **[وإذا وُجِدَ مِن العبدِ التَّصديقُ والإقرارُ صحَّ له أنْ يقولَ: أنا مؤمنٌ حقّاً]** لتحقُّق الإيمان **[ولا ينبغي أنْ يقولَ: أنا مؤمنٌ إنْ شاءَ اللهُ]** لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة، وإن كان للتأدب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، أو للشك في العاقبة والمآل، لا في الأن، والحال، أو للتبرك بذكر الله، أو للتبرك عن تزكية نفسه، أو الإعجاب بحاله، فالأولى تركه لما أنه يوهم بالشك، فلهذا قال: لا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز يريد أن القائل إذا نوى به غير الشك من محتملات اللفظ فلا شيء عليه غير ترك الأولى. وأما الشك فلظهور اللفظ فيه لا يحتاج إلى النية، ولهذا ذكر في الفتاوى أن قائله يكفر إن لم يؤول. روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه أخرج شاة ليذبح فمر به رجل فقال: أمؤمن أنت؟. قال: نعم إن شاء الله. قال: لا يذبح نسكي من شك في إيمانه. ثم مر به رجل آخر فقال: أمؤمن أنت؟. قال نعم. فأمره بذبح شاته، فعرف ظاهر الاستثناء إلى الشك ولم يجعل قائله مؤمناً.

كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك: أنا شاب إن شاء الله تعالى لأن الشب ليس من الأفعال المكتسبة، ولا مما لا يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل، ولا مما تحصل به تزكية النفس من الإعجاب، بل مثل قولك: أنا راشد متّقٍ إن

(١) أخرجه البخاري (٥٧)، ومسلم (١٧).

(٢) أخرجه البخاري (٩)، ومسلم (٣٥).

شاء الله تعالى في أن كلا من الإيمان والرشاد والتقوىٰ مما يكتسب بالختيار ويرجى البقاء عليه في العاقبة والمآل وتحصل به تزيكة النفس والإعجاب ولكن ههنا فرق دقيق، به يحسن الاستثناء في الرشاد والتقوى دون الإيمان، وهو أن الرشاد أعني الاهتداء لعمل الصالحات، والتقوى الانتهاء عن المنهيات، ليس واحد منها شيئاً محصلاً يحصل تمامه لأحد في وقت معين، فليس الراشد من عمل صالحاً في الحال أو في حين من الأحيان، وكذلك المتقي ليس من اجتنب المحارم في حين من أحيان كونه مكلفاً، بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو إلى امتثال الأوامر وتزجر عن ارتكاب المناهي، وتلك الهيئة تقوى وتضعف، وتزول وتثبت، والمعتبر منها ما هو في القوة والثبات، بحيث يفي بكسر الشهوات، وقهر النفس الأمارة، ويبقى مدة العمر ومُشْقٍ للإنسان بذلك، فكيف لا يشك في حصوله.

وأما الإيمان فهو أمر آنيّ الحصول، يحصل لمن هداه الله بتمامه رفعةً، وأما قوته وثباته فأمر خارج عن مدلول قوله: أنا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء.

وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي يخرج به عن الكفر، لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف، وحصوله التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: ٤] إنما هو في مشيئة الله تعالى، ولما نقل عن بعض الاشاعرة أنه يصح أن يقال أنا مؤمن إن شاء الله، بناه على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة، حتى إن المؤمن السعيد من مات على الإيمان، وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان، والكافر الشقي

من مات على الكفر ـ نعوذ بالله ـ وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة، على ما أشير إليه بقوله تعالى في حق إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤] دلت الآية على أن إبليس لم يزل كافراً مع صحة إيمانه وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عليه السلام حتى عد من الملائكة، وصح استثناؤهم منه استثناءً متصلاً في قوله: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠-٣١] فظهر أن المعتبر هو إيمان الموافاة أي الوصول إلى آخر الحياة وأول منازل الآخرة، وإيمان الحال وإن كان إيماناً حقيقة لكن لما لم يترتب عليه ثمرات الإيمان لم يعتد به، فالإيمان المعتبر غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثناء، والوجهان الأخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثناء، بخلاف الوجه الأول فإنه يفيد صحة صيغة الاستثناء وليس النزاع إلا فيها. وقوله عليه السلام: «السعيدُ من سَعِدَ في بطنِ أُمِّهِ، والشَّقِيُّ مَنْ شقيَ في بطنِ أُمِّه»[1] أشار إلى بطلان ذلك بقوله:

[**والسَّعِيْدُ قدْ يَشْقَى**] إن يرتد عن الإيمان ـ نعوذ بالله تعالى ـ [**والشَّقِيُّ قَدْ يَسْعَدُ**] بأن يؤمن بعد الكفر [**والتَّغَيُّرُ يكونُ على السَّعادةِ والشَّقاوةِ، دونَ الإسعادِ والإشقاءِ، وهُما مِنْ صفاتِ اللهِ تَعالى**] كما أن الإسعاد تكوين السعادة، والإشقاء تكوين الشقاوة، فإن الله تعالى موصوف أزلاً وأبداً في إسعاد المرء وقت سعادته، وإشقائه وقت شقاوته، لا تبدل فيهما أصلاً، وإنما التبدل في سعادته وشقاوته، ومعنى قوله عليه الصلاة والسلام: «السعيد من سعد في بطن أمه...» أن الفائز بالسعادة الحقيقية من علم الله أنه يختم له بالسعادة وهو في بطن أمه، كذا المخذول بالشقاء الأبدي

(١) أخرجه البزار كما في كشف الأستار (٢/ ١٩٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

مَن علم أنه يختم له بالشقاء في ابتداء فطرته، وهذا لا ينافي ما ذكرنا من تبدل السعادة والشقاوة.

[**ولا تَغَيُّرَ على اللهِ تَعالى ولا عَلى صفاتِه**] لما مر من أن القديم لا يكون محلاً للحوادث، والحق أنه لا خلاف في المعنى، لأنه إن أريد بالإيمان السعادة حصول المعنى، فهو حاصل في الحال، وإن أريد ما تترتب عليه النجاة والثمرات، فهو من مشيئة الله تعالى لا قطع لحصوله في الحال، فمن قطع بالحصول أراد الأول ومن فوض إلى المشيئة أراد الثاني.

[**وفي إرسالِ الرُّسُلِ**] من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليفته، يزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة.

[**حِكْمَةٌ**] أي: مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا إشارة إلى أن إرسال الرسل واجب، لا بمعنى الوجوب على الله تعالى، بل بمعنى أن الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح، أي تستوجبه ولا تتم بدونه، ولا يعني انتقاء الحكمة لعدم الإرسال، وليس بممتنع إرسالهم، كما زعمت السَّمنية والبراهمة فقد ادعوا أنه لا يمكن للرسل أن يعرف أن من قال له أرسلتك، هو الله تعالى، إذ لعله من إلقاء الجن، والسمة يزعمون أنه لا طريق للعلم إلا الحسّ، وأما البراهمة فالمشهور منهم أنهم لا يحيلون الإرسال بل اعترف قوم منهم بنبوة آدم وقوم بنبوة إبراهيم، وإنما يزعمون أن في العقل مندوحة عن الإرسال، لأن الحكم الذي يأتي به الرسول إن كان مخالفاً فحكم العقل يرد، وإن كان موافقاً له فلا حاجة إليه ولعله أراد بالامتناع عدم الوقوع.

وإرسال الرسل ليس بممكن يستوي طرفاه، كما ذهب إليه بعض المتكلمين (الأشاعرة) فإن أفعاله تعالى عندهم غير معطلة بالعلل والأغراض، ولا يسأل عما يفعل، فالإرسال عندهم بمجرد تعلق إرادته تعالى بذلك، لا رعاية لمصالح العباد، والحكم على سبيل الوجوب مذهب المعتزلة، وليس الإرسال على وجه التفضل والإحسان، على ما هو رأي علماء ما وراء النهر، من أن الإرسال واجب عليه في حكمته، وإن لم يكن غير واجب بالنظر لذاته وقدرته كالرجل الكريم لا يأتي من الأفعال ما فيه لؤم وخسة نفس البته، وإن كان متمكناً من فعله.

ثم أشار إلى وقوع الإرسال، وفائدته، وطريق ثبوته، وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال: [**وقد أرسلَ اللهُ تَعالى رسلاً مِنَ البشرِ إلى البشرِ مُبشِّرِيْنَ**] لأهل الإيمان والطاعة بالجنة والثواب [**وَمُنْذِرِيْنَ**] لأهل الكفرة والعصيان بالنار والعقاب، فإن ذلك مما لا طريق للعقل إليه وإن كان فبأنظار دقيقة لا تتيسر إلا لواحد بعد واحد، وفيه إشعار بأن للعقل أن يهتدي إلى حسن بعض الأفعال كما هو رأي الماتردية لا كما قال الأشعري من أن العقل معزول هناك رأساً.

[**وَمُبَيِّنِيْنَ للنَّاسِ ما يحتاجونَ إليه مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا والدِّيْنِ**] فإن الله تعالى خلق الجنة والنار، وأعد فيهما الثواب والعقاب، وتفضيل أحوالهما، وطريق الوصول إلى الأول من الاحتراز عن الثاني، مما لا يستقل به العقل، وكذا خلق الأجسام النافعة والضارة، ولم يجعل للعقول ولا للحواس الاستقلال بمعرفتهما، ولو اشتغل الإنسان به لتعطلت أكثر مصالحه، فكان من فضل الله ورحمته إرسال الرسل لبيان ذلك كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] فالأحكام كانت ثابتة، والغرض من الإرسال بيانها وإظهارها، فيكون رحمة محضة وإرادة

للخير بالنسبة إلى المكذب والمصدق، وإن لم ينتفع المكذّب بذلك، كمن بيّن لقوم سَفْرٍ طريقان أحدهما طريق ملحوب، واضح موصل إلى المقصد ومطلوب، وإن الآخر طريق ضلال وهلاك، فإنه عطف عليهم، وإرشاد لهم، وسبب لفلاح من اتبع الهدى لا لهلاك من سلك طريق الردى، فلا حاجة إلى ما يقال من أن كونه عليه السلام رحمة للكفار هو مجرد أمنهم بمكانه من مثل المسخ والخسف والاستئصال، **[وَأَيَّدَهُمْ]** أي الأنبياء **[بالمعجزاتِ الناقضاتِ للعاداتِ]** جمع معجزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يُعجِزُ المنكرين عن الإتيان بمثله وذلك ليبين الصادق في دعوى الرسالة من الكاذب، وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه، بطريق جري العادة، بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة، واشترط في المعجزة سبعة أمور:

١ـ أن تكون فعله تعالى، إذ كل ما يظهر ويحدث من أجزاء العالم، فمحدثه هو الله تعالى.

٢ـ أن تكون خارقاً للعادة إذ لا إعجاز دونه.

٣ـ أن يكون ظهوره على يد من يدعي النبوة، ليعلم أنه تصديق له.

٤ـ أن يكون مقارناً للدعوى إذ لا شهادة قبل الدعوى، والتأخر عنها بزمان متطاول آية الكذب، وأما التأخر بزمان يسير فهو في حكم العدم.

٥ـ أن يكون موافقاً للدعوى، إذ المخالف لا يعد تصديقاً كفتق الحبل بعد دعوى فلق البحر.

٦ـ أن لا يكون مكذباً له كما إذا قال معجزتي نطق هذا الجماد، فنطق بتكذيبه، فإنه أدل على كذبه من صدقه، وقد دل على هذين

الشرطين لفظ التحدي، والتحدي طلب المعارضة فيما جعله شاهداً لدعواه ولا شهادة دونهما.

٧- تعذر المعارضة كما أفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله، فإن ذلك حقيقة الإعجاز.

ولا يقدح في ذلك العلم إمكان كون المعجزة من غير الله تعالى، أو كونها لا لغرض التصديق، أو كونها لتصديق الكاذب، إلى غير ذلك من الاحتمالات العقلية، كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار، إمكان عدم الحرارة للنار، بمعنى أنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال.

الأنبياء
عليهم الصلاة والسلام

[**وَأوَّلُ الأنبياءِ آدمُ عليه السَّلام، وآخرُهم مَحَمَّدٌ ﷺ**] أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهي، مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر، فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والإجماع. فإنكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفراً، وأختلف في وقت نبوته، أكان في الجنة كما تشير إليه الآيات أو بعدها لقوله تعالى: ﴿...فَغَوَىٰ ۝١٢١ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ...﴾ [طه: ١٢١-١٢٢] فإن كلمة ثم تفيد أن اجتباءه بالنبوة كان بعد ما بدرت منه بادرته، فيكون بعد خروجه من الجنة.

وأما نبوة محمد ﷺ فقد استدل عليها بوجوه ثلاثة:

الأول: التمسك بدلالة المعجزة، فإنها كما عرفت تفيد العلم بصدق المدّعي، بالضرورة العادية.

الثاني: الاستدلال بحوزه أصناف الكمالات العلمية، فإن هذه الكمالات، لو سلّم حصول كل واحد منها لغير النبي عليه السلام فلا شبهة في امتناع اجتماعها فيمن هو مفترٍ عليه تعالى كذاب، بل في غير النبي مطلقاً.

الثالث: إنّا لما فتشنا عن حقيقة النبوة وفصلناها، وجدناها حاصلة له عليه الصلاة والسلام، فحكمنا بنبوته وصدق دعواه.

قال الإمام الرازي هذا برهان ظاهر فإن معنى النبوة إذا حصل وجد فيه أكمل فيكون هو من سائر الأنبياء أفضل. ودليل نبوته عليه الصلاة السلام فلأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة. وأما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر. وأما إظهار المعجزة فلوجهين: أحدهما أنه أظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم، فعجزوا عن معارضته بأقصر سورة منه، مع تهالكهم على ذلك، حتى خاطروا بمهجهم، وأعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيوف، ولم ينقل عن أحدهم مع توافر الدواعي، الاتيان بشيء مما يدانيه، فدل ذلك قطعاً على أنه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي ﷺ علماً عادياً، لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية.

وثانيهما أنه نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه. أعني ظهور المعجزة حد التواتر، وإن كانت تفاصيلها آحاداً، كشجاعة عليٍّ رضي الله عنه، وجُوْدِ حاتمٍ، فإن كلاً منهما ثبت بالتواتر، وإن كان تفاصيلها آحاداً، وهي مذكورة في كتب السيرة.

وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما: ما تواتر من أحواله قبل النبوة، وحال الدعوة، وبعد تمامها، وأخلاقه العظيمة، وأحكامه الحكيمة، وإقدامه حين يهجم الأبطال، ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال، وثباته على حاله لدى الأهوال، بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعناً، ولا إلى القدح فيه سبيلا، فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء، وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفتري عليه،

ثم يمهله ثلاثاً وعشرين سنة، ثم يظهر دينه على سائر الأديان، وينصره على أعدائه، ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة.

وثانيهما أنه ادعى ذلك الأمر العظيم، بين أظهر قوم لا كتاب لهم، ولا حكمة معهم، وبين لهم الكتاب والحكمة، وعلمهم الأحكام والشرائع، وأتم مكارم الأخلاق، وأكمل كثيراً من الناس في الفضائل العلمية والعملية، ونوّر العالم بالإيمان والعمل الصالح، وأظهر دينه على الدين كله كما وعده، ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك وإذا ثبتت نبوته، وقد دل كلامه، وكلام الله المنزل عليه على أنه خاتم النبيين، وأنه مبعوث إلى كافة الناس، بل إلى الجن والأنس ثبت أنه آخر الأنبياء، وأن نبوته لا تختص في العرب كما زعم بعض النصارى.

فإن قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده، قلنا: نعم لكنه يتابع محمداً عليه السلام، لأن شريعته قد نسخت، فلا يكون إليه وحي، ونصبت أحكام، بل يكون خليفة رسول الله ﷺ، ثم الأصح أنه يصلي بالناس، ويؤمهم ويقتدي به المهدي لأنه أفضل، فإمامته أولى.

[**وَقَدْ رُوي بيانُ عددِهِم في بعضِ الأَحاديثِ**] على ما روي أن النبي عليه السلام سئل عن عدد الأنبياء عليهم السلام فقال: مائة ألف وأربع وعشرون ألفاً وفي رواية مائتا ألف وأربع وعشرون ألفاً.

[**والأَوْلَىٰ أنْ لا يقتصرَ عَلى عَدَدٍ في التَّسْمِيَةِ فقد قالَ الله تعالى:** ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨]. **وَلَا يُؤمَنُ في ذكرِ العَدَدِ أنْ يدخلَ فيهم مَنْ لَيْسَ مِنْهُمْ**] أي إن ذكر عدد أكثر من عددهم [**أوْ يخرجَ مِنْهم مَنْ هُوَ فيهم**] إن ذكر عدد أقل من عددهم.

يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه وهي شرائط الراوي: العقل والضبط والعدالة والإسلام، لا يفيد إلا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقاديات، خصوصاً إذا اشتمل على اختلاف رواية، وكان القول بموجبه مما يقتضي إلى مخالفة ظاهر الكتاب، وهو أن بعض الأنبياء لم يذكر للنبي عليه السلام، ويحتمل مخالفة الواقع وهو عدّ النبي ﷺ من غير الأنبياء أو غير النبي من الأنبياء، بناء على أن اسم العدد خاص في مدلول لا يحتمل الزيادة ولا النقصان.

[وكلُّهم كانُوا مُخبرينَ مُبَلِّغِيْنَ] عن الله تعالى **[صَادِقِيْنَ نَاصِحِيْنَ]** لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة، وفي هذا إشارة إلى أن الأنبياء معصومون عن الكذب خصوصاً فيما يتعلق بأمر بالشرائع وتبليغ الأحكام، وإرشاد الأمة، إما عمداً بالإجماع، وإما سهواً فعند الأكثرين. وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر، قبل الوحي وبعده بالإجماع، وكذا من تعمّد الكبائر عند الجمهور، والحق منع ما توجب النفرة، كعهر الأمهات، والفجور، والصغائر الدالة على الخسة، ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده، لكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية، لأن إظهار الإسلام حينئذ إلقاء النفس في التهلكة. ورد بأنه يفضي إلى إخفاء الدعوة بالكلية ومنقوض قولهم بدعوة إبراهيم وموسى في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك والكفار قتلوا فريقاً من الأنبياء عليهم السلام ولم يسمع أحدهم إظهار الكفر إذا تقرر هذا فما نقل عن الأنبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب أو معصية ما كان منقولاً بطريق الآحاد فمردود، وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره إن أمكن، وإلا فمحمول على ترك الأولى، أو كونه قبل البعثة، وقوله

تعالى: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾ [الشرح: ٢ـ٣] يشعر بكثرته فنقول لا نسلّم أن الوزر ههنا بمعنى الذنب فيستعمل بمعنى الثقل قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤] فالمراد ما كان يغشاه من الغم الشديد والكرب المفرط، فالآية مصروفة عن ظاهرها [**وأفضلُ الأنبياءِ مُحَمَّدُ عليه الصلاة والسلام**] لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] ولا شك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين، وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر» ضعيف لأنه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل من أولاده.

الملائكة ، والكتب ، والمعراج

[والملائكةُ عبادُ الله تَعالى العاملونَ بأمرِهِ] على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٧] ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩] أي لا يعيون كقوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠] **[لا يُوصفونَ بذكورةٍ ولا أُنوثةٍ]** إذ لم يرد بذلك نقل، وما دل عليه عقل، وما زَعَم عبدة الأصنام أنهم بنات الله تعالى محال باطل، وإفراط في شأنهم، كما أن قول اليهود: إن الواحد منهم قد يرتكب الكفر، ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط، وتقصير في حالهم، فإن قيل: أليس قد كفر إبليس؟ وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا: لا، بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه، لكنه لما كان في حال صفة الملائكة في باب العبادة، ورفعة الدرجة، وكان جنياً واحداً مغموراً فيما بينهم، صح استثناؤه منهم تغليباً، وحمل كان على صار بمعنى أنه انقلب جناً أو أنه كان من نوع من الملائكة تسمى بالجن عدول عن الظاهر بغير دلالة، وأما هاروت وماروت: فالأصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الأنبياء على السهو والزلة وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان إنما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به.

الكتب السماوية :

[ولله تَعالى كُتُبٌ أنزلَها على أنبيائِه وبَيَّنَ فيها أمرَه ونهيَه ووعدَه ووعيدَه] وكلها كلام الله تعالى، وهو واحد، وإنما التعدد والتفاوت في

النظم المقروء والمسموع، وبهذا الاعتبار كان الأفضل هو القرآن الكريم، ثم التوراة، ثم الإنجيل، ثم الزبور، والكلام واحد لأنه صفة أزلية والكثرة إنما هي في تعلقاته وأقسامه إلى تفاصيله، باعتبارها، وفي الألفاظ الدالة على تلك الأقسام، وأراد بتعدده تكثره إلى العدد الذي عرفته في صدر الكتاب، وبتفاوته تفاصيل آحاده في ترتب الثواب على قراءتها، بل وفي بلاغتها أيضاً، كما أن القرآن كلام الله تعالى لا يتصور فيه تفضيل، ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن تكون بعض السور أفضل، كما ورد في الحديث.

وحقيقة التفضيل أن قراءته أفضل لما أنه أنفع، وذكر الله تعالى فيه أكثر، ثم إن الكتب نسخت بالقرآن تلاوتُها وكتابتُها وبعضُ أحكامها.

المعراج :

[والمِعْراجُ لرسولِ اللهِ ﷺ في اليقظة بشخصه إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلىٰ حق] أي ثابت بالخبر المشهور، حتى إن منكره يكون مبتدعاً خارجاً عن السنة، يضلل ولا يكفر، هذا في إنكار المعراج على التفصيل المذكور، وأما إنكار أصل المعراج فهو كفر بلا شبهة، وإنكاره، وادعاء استحالته، إنما يبتني على أصول الفلاسفة، وإلا فالخرق والالتئام على السماوات جائز.

والأجسام متماثلة يصح على كلٍ ما صح على الآخر، والله تعالى قادر على الممكنات كلها، وقوله في اليقظة إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية رضي الله عنه أنه سئل عن المعراج فقال: كانت رؤيا صالحة(١). وروي عن عائشة رضي الله

(١) أخرجه ابن جرير (١٥/ ٥)، وابن إسحاق في السيرة (٢/ ٥).

عنها أنها قالت: «ما فُقد جسد محمد عليه الصلاة والسلام ليلة المعراج»[١] وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠] وأجيب بأن المراد الرؤيا بالعين، والمعنى: ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد معاً.

وحديث عائشة قيل إنه لا يصلح للاحتجاج إذ لم تحدث به عن مشاهدة، إذ لم تكن وقت المعراج زوجته، ولا في سن الضبط، بل لعلها لم تولد، إذ إن المعراج كان قبل البعثة وقبل أن يوحى إليه بعد مبعثه بخمس سنين وقيل كان قبل الهجرة بسنة وتزوج عائشة بعد الهجرة حديثة السن، ومنهم من قال المعراجان ما رواه مالك بن صعصعة وكان في اليقظة من الحطيم أو الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق والسير، والثاني ما رواه أبو ذر وكان في المنام من بيت أم هاني وربما أضافه عليه السلام إلى نفسه إذ كان مسكنه، ولم يذكر فيه البراق، بل إن جبريل أتاه فأخذ بيده وخرج به إلى السماء. ولا يخفى أن المعراج في المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الإنكار، والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الإنكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله إلى السماء، إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج في البقظة لم يكن إلا لبيت المقدس، على ما نطق به الكتاب ثم إلى إلى ما شاء الله تعالى إشارة إلى خلاف السلف فقيل إلى الجنة وقيل إلى العرش وقيل إلى فوق العرش. فالإسراء من المسجد الحرام إلى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب، والمعراج من الأرض إلى السماء مشهور، ومن السماء إلى الجنة والعرش أو غير ذلك آحاد ثم الصحيح أن النبي ﷺ إنما رأى ربه بفؤاده لا بعينه.

---

(١) أخرجه ابن جرير (١٥/ ٦)، وابن إسحاق في السيرة (٢/ ٥).

كرامات الأولياء

[**وَكَرَاماتُ الأولياءِ حَقٌّ**] والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن، المواظب على الطاعات المجتنب عن العاصي لعرض عن الانهماك في الشهوات واللذات المباحة. وكرامته: ظهور أمر خارق للعادة من قبله، غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجاً، وما يكون مقروناً بدعوة النبوة يكون معجزة.

والدليل على حقية الكرامة، ما تواتر عن كثير من الصحابة، ومن بعدهم، بحيث لا يمكن إنكاره، خصوصاً الأمر المشترك وإن كانت التفاصيل آحاداً. والكتاب ناطق بظهورها من مريم حيث ذكر فيه أنها حبلت من غير ذكر، ووجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر، وتساقط عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة، ولا يجوز أن يجعل ذلك معجزة لزكريا عليه السلام، حيث لم يقارن دعواه ولا إرهاصاً لسيدنا عيسى، وإلا لما علمت مريم من أين حصل ذلك، على أنه لا معنى للكرامة إلا ظهور الخارق على يد العارف بالله، وصفاته، مقروناً. وصاحب سليمان وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة إلى إثبات الجواز.

والخوارق أربعة أنواع: معجزة وكرامة ومعونة وإهانة واستدراج.

والاستدراج إهانة: وهو ما يقع دلالة على تكذيب الكذابين، كما روي عن مسيلمة الكذاب أنه دعا لأعور لتصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء.

والمعونة ما تظهر من قبل العوام تخليصاً لهم من المحن والبلاء، ولم يذكروا السحر من الأقسام، إما لأنه تخييل وتمويه وإراءة بما لا أصل له كما ذهب إليه كثير من المتكلمين، وإما لأنه راجع إلى الاستدراج والإهانة.

وأما الإرهاصات فهي من قبيل الكرامات، فإن الأنبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الأولياء.

[فتظهرُ الكرامةُ على طريقِ نَقْضِ العادَةِ للولِيِّ، مِنْ قَطْعِ المسافةِ البعيدةِ في المُدَّةِ القليلةِ] كإتيان صاحب سليمان عليه السلام، وهو آصف بن برخيا على الأشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة **[وظهورِ الطَّعامِ والشَّرابِ واللِّباسِ عِنْدَ الحاجةِ إليها]** **[والمشيِ عَلى المَاء]** كما نقل عن كثير من السلف من الأولياء **[والطَّيْرانِ في الهَوَاءِ]** كما نقل عن جعفر بن أبي طالب، ولقمان السرخسي وغيرهما **[وكلامِ الْجَمَادِ والعَجْمَاءِ]** أما كلام الجماد فكما روي أنه كان بين يدي سلمان وأبي الدرداء قصعة فسبَّحت وسمعا تسبيحها[1] وأما كلام العجماء فكتكلم الكلب لأصحاب الكهف وكما روي أن النبي ﷺ قال: «بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها إذ التفتت البقرة إليه وقالت إني لم أخلق لهذا إنما خلقت للحرث، فقال الناس: سبحان الله بقرة تكلم؟ فقال النبي ﷺ آمنت بهذا»[2] **[وَغَيْرِ ذلكَ مِنَ الأشياءِ]** مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر في المدينة جيشه وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة، وكشرب خالد السم من غير تضرر به، وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه. وأمثال هذا أكثر من أن يحصى.

---

(١) أخرجه البيهقي وأبو نعيم في دلائل النبوة.

(٢) أخرجه البخاري (٣٤٧١)، ومسلم (٢٣٨٨)(١٣).

والمعتزلة أنكروا الكرامات، وقالوا لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي، أشار إلى الجواب بقوله [**ويكونُ ذلكَ معجزةً للرسولِ الذي ظهرتْ هذه الكرامةُ لواحدٍ مِنْ أُمَّتِهِ، لأنَّهُ يظهرُ بها**] أي: تلك الكرامة [**أنَّه وَليٌّ، ولَنْ يكونَ وَلِيَّاً إلا وأنْ يكونَ مُحِقَّاً في ديانتِه**] وديانته الإقرار برسالة رسوله، مع الطاعة له في أوامره ونواهيه، حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه، وعدم المتابعة، لا يكون ولياً، ولم يظهر ذلك على يده. والحاصل أن الأمر الخارق للعادة فهو بالنسبة إلى النبي معجزة، سواء ظهر ذلك من قبله، أو من قبل آحاد أمته، وبالنسبة إلى الولي كرامة، لخلوه عن دعوى نبوة مَن ظهر ذلك من قبله، فالنبي لا بد من علمه بكونه نبياً، ومن قصده إظهار خوارق العادات، ومن حكمه قطعاً بموجب المعجزات، بخلاف الولي.

أفضل البشر
وصفات الإمام وشروطه

[**وأفضلُ البشرِ بعدَ نَبِيِّنا**] وبعد عيسى وإدريس، اللذين هما في السماء، والخضر وإلياس اللذين هما في الأرض، وقد ثبت نزول عيسى إلى الأرض، واستقراره فوقها مدة، ثبت بالأحاديث الصحاح، بحيث لم يبق فيها شبهة، ولم يسمع فيه خلاف، بخلاف غيره. ولما لم يكن للبقية وجود ظاهر كسائر الأحياء لم يعدهم موجودين بعد نبينا وجوداً مطلقاً.

والخلفاء الأربعة أفضل الصحابة بعد النبي ﷺ [**أبو بَكْرِ الصِّدِّيق**] مَن صدّق النبي ﷺ في النبوة، من غير تلعثم ولا تردد، أي تمكث وتوقف. كما روي عن النبي ﷺ قال: «ما عرضتُ الإيمانَ على أحدٍ إلا وكان له كبوة غير أبي بكر»(١). وأما عدم تردُّده في أمر المعراج قوله: إن كان قال ذلك فلقد صدق(٢)، قالوا: تُصدِّقه على ذلك، قال: إني لأُصَدِّقه على أبعد من ذلك، فسمي الصديق.

[**ثمَّ عُمَرُ الفَارُوقُ**] الذي فرَّق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات. [**ثمَّ عثمانُ ذو النُّورَيْن**] لأن النبي ﷺ زوجه رقيّة، ولما ماتت رقية زوّجه أم كلثوم، ولما ماتت قال عليه الصلاة والسلام: «لو

(١) أخرجه ابن إسحاق في السيرة النبوية (١/ ٢٥٢)، وابن الأثير في أسد الغابة (٣/ ٣١٠).
(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (٣/ ٦٢)، والبيهقي في دلائل النبوة (٢/ ١١٢).

كان عندي ثالثة لزوجتكها»[١]. [ثمَّ عليٌّ المُرْتَضَىٰ] من عباد الله، وخُلّص أصحاب رسول الله ﷺ رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، وأنهم أفضل الصحابة الأحياء بعد النبي عليه الصلاة والسلام، لما ذكر من الأحاديث الصحاح في مناقبهم وفضائلهم، واستمرار المراء والخلاف في تعيين أفضلهم وخلافتهم.

ومن ههنا أدرجوا مباحث الإمامة في علم الكلام، مع خروجها عن مقاصده، فلو أريد كل بشر موجود بعده عليه الصلاة والسلام، حصل المرام واستقام الكلام.

وأما فضلهم على التابعين ومن بعدهم من الأمة، فمع خروجه عن المقصود، يفهم من فضلهم على الصحابة، إذ لا شبهة لأحد في أن خير القرون قرنه عليه الصلاة والسلام، وإن الصحابة أفضل الأمة، بل قد اشتهر ذلك فيما بين الصحابة أيضاً، حتى قال ابن عمر كنا في زمن النبي عليه الصلاة والسلام لا نعدل بأبي بكر أحداً ثم عمر ثم عثمان. وعن محمد ابن الحنفية قلت لأبي: أي الناس خير بعد النبي عليه السلام؟ قال: أبو بكر. قلت: ثم من؟ قال: عمر. فإذا كانت الصحابة أفضل الأمة، وهؤلاء أفضل الصحابة، فأفضلهم أفضل الأمة بل أفضل من جميع الأمم، وعلى هذا فقد وجدنا السلف، والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك، لما حكموا بذلك، وأما نحن لم نجد هذه المسألة مما يتعلق بها شيء من الأعمال، حتى نكتفي فيه بالظن، ونضطر إلى ترجيح أحد الطرفين، للعمل بموجبه، وليس التوقف فيه مخلاً بشيء من الواجبات الدينية والدنيوية، إذ لا يجب أن يكون الإمام أفضل، حتى

(١) أخرجه الطبراني في الكبير، كما في مجمع الزوائد (٩/ ٨٣).

يكون التوقف تضليلاً للصحابة، فالأولى التوقف احترازاً عن الفضول، وتفضيل المفضول، فالسلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على عليّ المرتضى، حيث جعلوا من علامات أهل السنة تفضيل الشيخين، ومحبة الختنين، والإنصاف أنه إن أريد بالأفضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة، لأن الثواب عندنا فضل من الله، ليس جزاء للطاعة، حتى يستدل بكثرتها على كثرته، فلا مطمع في معرفتها من جهة العقل، والأخبار من الطرفين من جهة العقل مع كون أكثرها آحاداً متعارضة، فالوجه اتباع السلف، وللتوقف جهة، وإن أريد كثرة ما يعدّه ذوو العقول من الفضائل فلا جهة له، لأن فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لأهل زمانه، وقد نقل إلينا سيدهم وكمالاتهم، فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه، سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم ببديهته، هذا والمنقول عن بعض المتأخرين أنه لا جزم بالأفضلية بهذا المعنى أيضاً، إذ ما من فضيلة تروى لأحدهم، إلا ولغيره مشاركة فيها، وبتقدير اختصاصه بها، فقد يوجد لغيره أيضاً اختصاص بغيرها، على أنه يمكن أن يكون فضيلة واحدة أرجح من فضائل كثيرة، إما لشرفها في نفسها، أو لزيادة كميتها [**وَخِلافَتُهُمْ**] أي نيابتهم عن الرسول عليه الصلاة والسلام في إقامة الدين، بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع ثابتة [**عَلى هَذا التَّرتيبِ أَيْضَاً**] يعني أن الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر، ثم لعمر، ثم لعثمان، ثم لعلي رضي الله تعالى عليهم أجمعين، وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدةو وهم قوم من الخزرج، واستقر رأيهم على خلافة أبي بكر فأجمعوا على ذلك، وبايعه علي رضي الله عنه على رؤوس الأشهاد، وبعد توقف كان منه، فلم يتفرغ للنظر لما غشية من الكآبة والحزن على مفارقة رسول الله ﷺ،

فلما أفاق وتأمل، دخل فيما دخل فيه الجماعة، ولم تكن الخلافة حقاً له، لما اتفق عليه الصحابة، ولنازعه عليّ رضي الله عنه، كما نازع معاوية، ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص، كما زعمت الشيعة، وكيف يتصور في أصحاب رسول الله ﷺ الاتفاق على الباطل وترك العمل، بالنص الوارد، ثم إن أبا بكر لما أيس من حياته، دعا عثمان رضي الله عنه وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه، فلما كتب، ختم الصحيفة، وأخرجها للناس، وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة، حتى مرت بعلي، فقال: بايعنا لمن فيها وإن كان عمر، وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته، ثم استشهد عمر رضي الله عنه، وترك الخلافة شورى بين ستة نفر، عثمان وعلي وعبد الرحمن ابن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم أجمعين ثم فوَّضَ خمستهم الأمر إلى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان، وبايعه بمحضر من الصحابة، وقال عمر: إن انقسموا اثنين وأربعة، فكونوا مع الأربعة، وإن تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن.

وبايع الصحابة عثمان، وانقادوا لأمره ونواهيه، وصلوا معه الجمع والأعياد، وكان إجماعاً، ثم استشهد عثمان، وترك الأمر مهملاً، فاجتمع كبار المهاجرين والأنصار على عليّ رضي الله عنه، والتمسوا منه قبول الخلافة. وبايعوه لما كان أفضل أهل عقده وأولاهم بالخلافة؛ وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته، بل عن خطأ في الاجتهاد، فروي أن جماعة من الصحابة قد امتنعوا عن نصرة عليّ، والخروج معه إلى الحروب، وحاربه فرق منهم، ومن سائر المسلمين، كحرب الجمل، وصفين، والنهروان، فدل ذلك على عدم صحة خلافته، وإلّا لزم تضليل الصحابة وتفسيقهم.

وأجيب بأن ذلك لم يكن عن نزاع في خلافته، بل كان خطأ في الاجتهاد، وحزب معاوية أنكروا عليه بترك القود من قتلة عثمان، بل زعموا أنه مالأ على قتله، والمخطئ في الاجتهاد لا يضلل ولا يفسق، وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسألة، وادعاء كل من الفريقين النص في باب الإمامة مذكور في المطولات.

[**والخِلَافَةُ ثلاثونَ سنةً، ثمَّ بعدَها مُلْكٌ وَإمارَةٌ**] لقوله عليه الصلاة والسلام: «الخلافةُ بعدي ثلاثونَ سنة ثم تصيرُ مُلْكاً عَضُوضاً»[1] وقد استشهد عليّ رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة بعد وفاة رسول الله ﷺ، فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوكاً وأمراء، وهذا مشكل لأن أهل الحل والعقد من الأئمة، قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية، وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلاً، ولعل المراد أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المبايعة التي تكون ثلاثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون.

ثم إن الإجماع على أن نصب الإمام واجب، وإنما الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى، أو على الخلق، بدليل سمعي أو عقلي؟.

فالدليل السمعي مذهب أهل السنة، والعقلي مذهب المعتزلة والزيدية، والخوارج لم يوجبوا انصب الإمام، والمذهب أنه يجب على الخلق سمعاً لقوله عليه الصلاة والسلام: «من مات من أهل القبلة ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[2] ولأن الأمة قد جعلوا أهم

---

(١) أخرجه أحمد (٥/ ٢٢١)، وأبو داود (٤٦٤٤)، والترمذي (٢٢٢٦)، والحاكم في المستدرك (٣/ ١٤٥).

(٢) أخرجه أحمد (٤/ ٩٦)، ومسلم (١٨٥١)، عن ابن عمر رضي الله عنهما.

المهمات بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم نصب الإمام، حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل إمام، ولأن كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه.

[**والمسلمونَ لا بُدَّ لهم مِنْ إمامٍ ليقومَ بتنفيذِ أحكامِهم، وإقامةِ حُدودِهم، وسدِّ ثُغورِهم، وتجهيزِ جُيوشِهم، وأخذِ صَدَقاتِهم، وقَهْرِ المُتغلِّبة، والمُتَلَصِّصَةِ، وقُطَّاعِ الطُّرُقِ، وإقامةِ الجُمَعِ والأعيادِ، وقطع المنازعات الواقعةِ بينَ العبادِ، وقَبُولِ الشَّهاداتِ القائمةِ على الحقوقِ، وتزويجِ الصِّغار، والصِّغار الذينَ لا أولياءَ لهم، وقِسْمَةِ الغنائِم، وَنَحْوِ ذلكَ**] من الأمور التي لا يتولاها آحاد الأمة بشروط ستة: الإسلام، والبلوغ، والعقل، والحرية، وعدم الفسق، والذكورة.

فإن قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية؟ ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة؟ قلنا: لأنه يؤدي إلى منازعات، ومخاصمات مفضية إلى إختلاف أمر الدين والدنيا، كما نشاهده في زماننا هذا.

فإن قيل فليكتف بذي شوكة من له الرياسة العامة إماماً كان أو غير إمام، فإن انتظام الأمن يحصل بذلك، قلنا: نعم يحصل بعض النظام في أمر الدنيا، ولكن يختل أمر الدين وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى، فإن قيل فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الإمام، فتعصي الأمة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية، والجواب سبق أن المراد الخلافة الكاملة، وأما عموم الرياسة الدنيوية فحاصل، وأما شمول الرياسة لأمر الدين على ما هو المعتبر فلا، وعلى هذا يلزم تضليل الأمة بترك

الواجب عليهم، إذا تركوه عن قدرة واختيار، أما إذا تركوه عن عجز واضطرار فلا.

ويشترط في الخلافة شرائط مثل: أن يكون مجتهداً في الأصول والفروع، شجاعاً ذا رأي، له بصارةٌ في أمر الحرب، وترتيب الجيوش، وسد الثغور، وغيرها.

ولا يشترط في الإمام شروط الخلافة، فإذا تابع طائفة من أهل الحلّ والعقد من فيه بعض الشرائط، من غير نفاذ لأحكامه، وطاعة من العامة لأوامره، وشوكة يتعرف بها في مصالح العباد، ويقتدر على النصب والعزل، فهل يكون ذلك إتياناً بالواجب؟.

وهل يجب على من هو أقدر منه، المتصفين بالسياسة والعدل والإنصاف، أن يفوّضوا الامر إليه بالكلية، ويكونوا لديه كسائر الرعية.

[**ثمَّ ينبغي أنْ يكونَ الإمامُ ظَاهِراً**] ليرجع إليه، فيقوم بالمصالح، ليحصل ما هو الغرض من نصب الإمام [**لا مُخْتَفِيَاً**] من أعين الناس، خوفاً من الأعداء، وما للظلمة من الاستيلاء [**وَلَا مُنْتَظَرَاً**] خروجه عند صلاح الزمان، وانقطاع مواد الشر والفساد، وانحلال مظالم أهل الظلم والعناد، لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الإمامية منهم، أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ عليّ رضي الله عنه، ثم ابنه الحسن، ثم أخوه الحسين رضي الله عنهما، ثم ابنه عليّ زين العابدين، ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه عليّ الرضا، ثم ابنه محمد النقي، ثم ابنه عليّ النقي، ثم ابنه الحسن العسكري، ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي رضي الله عنهم، وقد اختفى خوفاً من الأعداء، وسيظهر فيملأ الدنيا قسطاً وعدلاً، كما ملئت ظلماً وجوراً،

ولا امتناع في طول عمره، وامتداد أيامه كعيسى وخضر عليهما السلام وغيرهما، وأنت خبير بأن اختفاء الإمام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام، وأن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء، بحيث لا يوجد منه إلا الاسم، بل غاية الأمر أن يتوجب اختفاء دعوى الإمامة، كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس، ولا يدعون الإمامة، وأيضاً فعند فساد الزمان، واختلاف الآراء، واستيلاء الظلمة، احتياج الناس إلى الإمام أشد، وانقيادهم له أسهل.

[ويكونُ مِنْ قُرَيْشٍ، ولا يجوزُ من غيرِهم، ولا يختصُّ ببني هاشمٍ وأولادِ عليٍّ رضي الله عنه]

يعني اشتراط أن يكون الإمام قرشياً، لقوله عليه الصلاة والسلام: «الأئمة من قريش»[1] وهذا، وإن كان خبر واحد، لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجاً به على الأنصار لم ينكره أحد، فصار مجمعاً عليه، لم يخالف فيه إلا الخوارج، وبعض المعتزلة، ولا يشترط أن يكون هاشمياً أو علوياً، لما ثبت بالدلائل، من خلافة أبي بكر، وعمر، وعثمان، رضي الله عنهم أجمعين مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم، وإن كانوا من قريش، فإن قريشاً اسم لأولاد النضر بن كنانة، وهاشم هو أبو عبد المطلب، جد رسول الله ﷺ، فإنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النصر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن نزار بن مضر بن معد بن عدنان. فالعلوية والعباسية

---

(١) أخرجه الإمام أحمد (٣/ ١٢٩) عن أنس رضي الله عنه، (٤/ ٤٢١) عن أبي برزة رضي الله عنه.

من بني هاشم، لأن العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب، وأبو بكر رضي الله عنه قرشي، لأنه ابن أبي قحافة بن عثمان بن عامر بن كعب بن لؤي، وكذا عمر رضي الله عنه لأنه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب، وكذا عثمان لأنه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف.

[**ولا يُشترطُ في الإمامِ أنْ يكونَ مَعْصُوْماً**] لما مر من الدليل على إمامة أبي بكر، مع عدم القطع بعصمته، فثبت بإجماع الصحابة إمامة أبي بكر، مع الإجماع على أنه غير واجب العصمة، فلو كانت العصمة شرطاً للإمامة، لكان الإجماع على إمامته إجماعاً على عصمته، فكان واجب العصمة مقطوع الأمر بذلك، والواقع خلافه، واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الإمامة.

والجواب المنع، فإن الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة، مع عدم التوبة والاصلاح، فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالماً، إذ ربما يكون مرتكباً المعصية غير مسقطة للعدالة: مثل الصغائر من غير إصرار، أو كانت مسقطة وتاب عنها وأصلح، وعلى التقديرين فهو غير معصوم، إذ العصمة عندنا عبارة عن أن لا يخلق الله الذنب في العبد، وأما تفسيرها بملكة تمنع عن الفجور فهو لا يستقيم على أصول أهل السنة لكن الشارح تسامح في شرح المقاصد توسعة في الجواب فقال: غير المعصوم أي من ليس له ملكة، لا يلزم أن يكون عاصياً بالفعل، فضلاً عن أن يكون ظالماً، فإن المعصية أعم من المظلم فليس كل عاصٍ ظالماً

على الإطلاق، بناءً على أن الظلم ارتكاب معصية مسقطة للعدالة، مع التوبة والإصلاح، لا على أن الظلم هو التعدي على الغير، إذ لا يخفى فساده.

فحقيقة العصمة: أن لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد مع بقاء لقدرته واختياره، وهذا معنى قولهم: هي لطف من الله تعالى، تحمله على فعل الخير، وتزجره عن الشر، مع بقاء الاختيار، تحقيقاً للابتلاء، ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله: العصمة لا تزيل المحنة والمراد بها التكليف الذي يمتحن فيه العباد كما قال تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧].

[**ولَا أنْ يكونَ أفضلَ مِنْ أهلِ زمانِه**] فالمساوي في الفضيلة، بل المفضول الأقل علماً وعملاً، ربما كان أعرف بمصالح الأمة ومفاسدها، وأقدر على القيام بمواجبها، خصوصاً إذا كان نصب المفضول أبعد في الشر، وأبعد عن إثارة الفتنة.

ولذا جعل عمر رضي الله عنه الإمامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض.

فإن قيل: كيف صح جعل الإمامة شورى بين الستة؟ مع أنه لا يجوز نصب إمامين في زمان واحد؟ قلنا: غير الجائز نصب إمامين مستقلين، يجب طاعة كل منهما، وفي الشورى الكل بمنزلة إمام واحد.

[**يُشترطُ أنْ يكونَ مِنْ أهلِ الولايةِ المطلقةِ الكاملةِ**] أي: مسلماً، حراً، ذكراً، بالغاً، عاقلاً، إذ ما جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا.

[**سَائِسَاً**] مالكاً للتصرف في أمور المسلمين، بقوة رأيه، وشوكته، [**قَادِرَاً**] بعلمه وعدله، وكفايته وشجاعته، [**عَلى تنفيذِ الأحكامِ، وحِفْظِ حُدودِ دارِ الإسلامِ، وإنصافِ المظلومِ مِنَ الظَّالمِ**] إذ الاخلال بهذه الأمور، مُخِلٌّ بالغرض من نصب الإمام.

[**ولَا ينعزلُ الإمامُ بالفِسْقِ**] أو بالخروج عن طاعة الله تعالى [**والْجَوْرِ**] أي الظلم على عباد الله تعالى، لأنه قد ظهر الفسق، وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف كانوا ينقادون لهم، ويقيمون الجمع والأعياء بإذنهم، ولا يرون الخروج عليهم، ولأن العصمة ليست بشرط للإمامة ابتداءً، فبقاءً أولى.

[**ولَا ينعزلُ الإمامُ بالفِسْقِ، والْجَوْرِ**]

وعن الشافعي: أن الإمام ينعزل بالفسق والجور، وكذا كل قاض وأمير، وأصل المسألة: أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي، لأنه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره، وعند أبي حنيفة رحمه الله هو من أهل الولاية، حتى يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة.

والمسطور في كتب الشافعية: أن القاضي ينعزل بالفسق، بخلاف الإمام، والفرق: أن في العزلة ووجوب نصب غيره إثارة الفتنة، لما له من الشوكة، بخلاف القاضي، ولقد قلد وهو عدل، ينعزل بالفسق لأن المقلد اعتمد عدالته.

[**وتجوزُ الصَّلاة خلفَ كلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ**] لقول النبي ﷺ: «صلّوا خلف كل بر وفاجر»(١) ولأن العلماء كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الأهواء

---

(١) أخرجه أبو داود (٥٩٤)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣/ ١٢٤).

والبدع من غير نكير، وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع، فمحمول على الكراهية، إن لم يؤد الفسق والبدعة إلى حد الكفر، وأما إذا أدى فلا كلام في عدم الجواز.

ثم المعتزلة وإن جعلوا الفاسق غير مؤمن، لكنهم يجوّزون الصلاة خلفه، لما أن شرط الإمامة عندهم عدم الكفر، لا وجود الإيمان، بمعنى التصديق والإقرار والأعمال جميعاً.

الصلاة على كل بر وفاجر والكفّ عن ذكر الصحابة إلا بخير

[**ونُصَلِّي عَلَى كُلِّ بَرٍّ وفَاجِرٍ**] إذا مات على الإيمان للإجماع، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة»[١] فإن قيل: أمثال هذه المسائل من الفقه ولا وجه لإيرادها في أصول الكلام، وإن أراد أن اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الأصول، فجميع مسائل الفقه كذلك، والإمامة أيضاً من الفروع الفقهية، لكن لما كان نصب الإمام من الأفعال الواجبة علينا، لما أن السلف ألحقوا مباحثها بأواخر الكتب الكلامية، بناء على أنه قد شاع بسببها خرافات من أهل البدع والأهواء، في حق كبار الصحابة، والأئمة المهديين، فناسب دفع الطاعن عنهم بمباحث الكلام، صوناً لعقائد المسلمين عن الزيغ في الدين، بسبب الميل إلى ما يحكونه، ويحوكونه، ويلحمونه، ويسدونه بل قد أدرجوها في تعريف الكلام حيث قالوا: هو العلم الباحث عن أحوال الصانع والنبوة، والإمامة والمبدأ، والمعاد، على قانون الإسلام بل هي من مباحث العلم حقيقة على رأي الشيعة القائلين: بوجوب نصب الإمام عليه تعالى:

(١) أخرجه الطبراني في الكبير كما في مجمع الزوائد (٢/ ٦٧)، عن ابن عمر رضي الله عنهما.

[وَنَكفُّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحابةِ إلَّا بخيرٍ] لما ورد في الأحاديث الصحيحة في مناقبهم، ووجوب الكف عن الطعن فيهم، كقوله عليه الصلاة والسلم: «لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً، ما بلغ مُدّ أحدهم ولا نصيفه»[١]. المد ربع الصاع، والنصيف مكيال دون المد، ويجيء بمعنى النصف أيضاً، وذلك بصدق نيتهم، وخلوص طويتهم، مع ما بهم من البؤس والضر، وقوله عليه الصلاة والسلام: «أكرموا أصحابي فإنهم خياركم...»[٢] الحديث. ولقوله عليه الصلاة والسلام: «الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضاً من بعدي، فمن أحبهم فبحبّي - أي بسبب حبي، أو متلبساً بحبي وكذا معنى قوله فببغضي - أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني آذى الله، فيوشك أن يأخذه الله تعالى»[٣] ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة.

وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات، فسبهم والطعن فيهم إن كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر، كقذف عائشة رضي الله عنها، وإلا فبدعة وفسق، وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين، والعلماء الصالحين، جواز اللعن على معاوية وأعوانه، لأن غاية أمرهم البغي والخروج على الإمام، وهو لا يوجب اللعن عليهم، وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها أنه لا ينبغي اللعن عليه، ولا على الحجاج، لأن النبي ﷺ نهىٰ عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما نقل عن لعن النبي ﷺ على بعض

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٢٥٤١)(٢٢٢).

(٢) أخرجه أحمد (٢٦/١)، والترمذي (٢١٦٥).

(٣) أخرجه الترمذي (٣٨٦١)، عن عبد الله بن مغفل رضي الله عنه.

أهل القبلة، فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره، فلعله كان منافقاً، هذا إذا كان الملعون معيناً، وأما إذا كان غير معين، فقد قيل إنه يجوز اللعن عليه، كقوله عليه الصلاة والسلام: «لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة»[١]، وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين، واتفقوا على جواز اللعن على من قتله، وأمر به، أو أجازه، أو رضي به، والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه واستبشاره بذلك وإهانته أهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام مما تواتر معناه، وإن كان تفاصيلها آحاداً فنحن لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه، لعنة الله عليه، وعلى أنصاره، وأعوانه.

[ونشهدُ بالجنَّةِ للعشرةِ الذينَ بَشَّرهُمْ النَّبيُّ ﷺ بالجنَّةِ] حيث قال عليه الصلاة والسلام: «أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، وزبير في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة، وسعد بن أبي وقاص في الجنة، وسعيد بن زيد في الجنة، وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة»[٢]. وكذا نشهد بالجنة لفاطمة، والحسن، والحسين رضي الله عنهم، لما ورد في الحديث الصحيح «أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة»[٣]. وسائر الصحابة لا يذكرون إلا بخير، ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من أهل الجنة، ولا نشهد بالجنة أو النار لأحد بعينه بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار.

---

(١) أخرجه البخاري (٥٩٣١)، ومسلم (٢١٢٥).

(٢) أخرجه أحمد (١/ ١٨٧)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ٩٥)، عن سعيد بن زيد رضي الله عنه.

(٣) أخرجه أحمد (٥/ ٣٩١)، والترمذي (٣٧٨١)، والحاكم (٣/ ١٦٦) و(٣/ ٣٨١)، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

أحكام المسح على الخفين وشرب نبيذ التمر

[ونَرىٰ المسحَ على الخُفَّيْنِ في السَّفرِ والحَضَرِ] لأنه وإن كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور، وسئل علي رضي الله عنه عن المسح على الخفين، فقال: «جعلَ رسولُ الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوماً وليلة للمقيم»(١). وروي أبو بكر رضي الله عنه؛ عن رسول الله عليه الصلاة والسلام، أنه «رَخَّصَ للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللمقيم يوماً وليلة(٢). إذ تظهَّر فليس خفيه أن يمسح عليهما.

وقال الحسن البصري: أدركت سبعين نفراً من أصحاب رسول الله ﷺ يرون المسح على الخفين. فلهذا قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار، وقال الكرخي: إني أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لأن الآثار التي جاءت فيه في حيّز التواتر، وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة، حتى سئل أنس بن مالك عن أهل السنة والجماعة، فقال: أن تحب الشيخين، ولا تطعن في الختنين، وتمسح على الخفين.

---

(١) أخرجه مسلم (٢٧٦)، والنسائي (١/ ٨١٤)، وابن ماجه (٥٥٦)، عن عليّ رضي الله عنه.

(٢) الضعفاء؛ للعقيلي (٤/ ٢٠٨).

[**وَلَا نُحَرِّمُ نبيذَ التَّمْرِ**] هو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء فيجعل في إناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما للفقاع، فكان نهى عن ذلك رسول الله ﷺ في بدء الإسلام، لما كانت الجرار أواني الخمور، ثم نسخ.

فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافاً للروافض، وهذا بخلاف إذا ما اشتد، وصار مسكراً، فإن القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب إليه كثير من أهل السنة والجماعة.

بيان درجة الولي، ولزوم الأمر والنهي وحمل النصوص على ظواهرها

[وَلَا يَبْلُغُ الْوَلِيُّ درجةَ الأَنْبِيَاءِ] أَصْلاً، لأنهم معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة، مكرمون بالوحي، ومشاهدة الملك، مأمورون بتبليغ الأحكام، وإرشاد الأنام، بعد الانصاف بكمالات الأولياء.

فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال، نعم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية؟ بعد القطع بأن النبي عليه الصلاة والسلام متصف بالمرتبتين، وأنه أفضل من الوليّ الذي ليس بنبي، فمن قال: إن النبوة أفضل، فهي تكميل للغير، والتكميل بعد الكمال وفوقه، ومن قال: إن الولاية عبارة عن العرفان بالله وصفاته، وقربٍ منه زلفى وكرامة عنده.

والنبوة عبارة عن السفارة بينه وبين عبده، وتبليغ أحكامه إليه، والقيام بخدمة متعلقة لمصلحة العبد.

وقيل: للولاية مراتب متفاوتة، وإنما التردد بين ولاية النبي ونبوته، والترجيح من جهة أن نبوته متعلقة بمصلحة الوقت، والولاية لا تعلّق لها بالوقت، وهذا أقرب.

[وَلَا يَصِلُ العبدُ إلى حَيْثُ يسقطُ عنه الأمرُ والنَّهْيُ] لعموم الخطابات الواردة في التكاليف، وإجماع المجتهدين على ذلك، فإن أكمل الناس

في المحبة والإيمان هم الأنبياء، خصوصاً حبيب الله تعالى، مع أن التكاليف في حقهم أتم وأكمل، وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب»[1] فمعناه أنه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها، وأما من قال: إن العبد إذا بلغ غاية المحبة، وصفا قلبه، واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق، يسقط عنه الأمر والنهي، ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر، وبعضهم إلى أنه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عباداته التفكر، وهذا كفر وضلال.

[والنُّصُوصُ من الكتابِ والسُّنَّةِ تُحْمَلُ عَلىٰ ظَوَاهِرِهَا] ما لم يعرف عنها دليل قطعي، كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك، لا يقال هذه ليست من النص بل من المتشابه، لأنا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم، بل ما يعم أقسام هذا النظم على ما هو المتعارف، فاللفظ إذا ظهر منه المراد يسمىٰ ظاهراً في اصطلاح أصول الفقه فإن تأيد ذلك بشهادة السوق يسمى نصاً فإن انضم إلى ذلك ما يدفع عنه احتمال التأويل، والتخصيص يسمى مفسراً وإن لحقه ما يدفع احتمال النسخ يسمى محكماً، فإذا لم يظهر فإن كان ذلك لعارض يسمى خفياً وإن كان لنفس اللفظ فإن كان مما يدرك عقلاً يسمى مشكلاً، وإن كان مما يدرك نقلاً يسمى مجملاً وإن لم يدرك أصلاً يسمى متشابهاً والمراد بالنصوص ألفاظ القرآن والحديث.

[والعدولُ عَنْهَا] من الظواهر **[إلى مَعَانٍ يَدَّعِيْهَا أهلُ البَاطِنِ]** وهم الملاحدة وسمو الباطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها، بل

---

(١) قال السيوطي: أخرجه القشيري في رسالته، وابن النجار، من حديث أنس. وذكره السيوطي في الدر المنثور (١/ ٢٦١).

لها معان باطنة لا يعرفها إلا المعلم، وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية. [**إِلْحَادٌ**] أي ميل وعدول عن الإسلام واتصاف [**بكفرٍ**] لكونه تكذيباً للنبي ﷺ فيما علم مجيئه بالضرورة، وأما ما ذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها، ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف لأرباب السلوك، يمكن التوفيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الايمان ومحض العرفان.

[**وَرَدُّ النُّصُوصِ**] بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة، كحشر الأجساد مثلاً [**كفرٌ**] لكونه تكذيباً صريحاً لله ورسوله، فمن قذف السيدة عائشة رضي الله عنها بالزنا كفر، فهي نصوص متواترة من المحكم والمفسر منهما، وأما الظاهر والنص فيضلل منكرهما ولا يكفر، إذ لا يفيدان أكثر من الطمأنينة على الأصح.

وحشر الأجساد فإن محكم التنزيل ناطق به، وكذا دل الحديث عليه بعبارات لا تقبل التأويل، حتى صار ذلك من ضروريات الدين، فإنكاره مكابرة محضة، وتكذيب للدين صريح، وتأويل النصوص الدالة عليه بالأمور الراجعة إلى الحشر النفساني، بهت صرف وإفك صراح.

أحكام كفرية تُخرج من المِلَّة

[**واستحلالُ المَعْصِيَةِ**] صغيرة كانت أو كبيرة [**كُفْرٌ**] إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي، وقد علم ذلك فيما سبق، [**والاسْتهانةُ بهَا كفرٌ، والاسْتهزاءُ عَلى الشَّرِيْعَةِ كُفْرٌ**] لأن ذلك من أمارات التكذيب، وعلى هذه الأصول يتفرع ما ذكر في الفتاوىٰ والواقعات، من أنه إذا اعتقد الحرام حلالاً فإن كان حرمته لعينهِ وقد ثبت بدليل قطعي يكفر وإلا فلا، بأن كان حرمته لغيره، أو ثبت بدليل ظني، وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال: من استحل حراماً وقد علم في دين النبي عليه الصلاة والسلام تحريمه كنكاح ذي المحارم، أو شرب الخمر، أو أكل ميتة، أو دم، أو لحم خنزير، من غير ضرورة كافر، وفعل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق، ومن استحل شرب النبيذ إلى أن يسكر كفر، أما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة، أو بحكم الجهل فلا يكفر.

ولو تمنى أن لا يكون الخمر حراماً، أو لا يكون صوم رمضان فرضاً، لِما يشق عليه لا يكفر، لأن حرمة الخمر تابعة لمصلحة، وصوم رمضان أمر تعبدي، فعدمها لا ينافي الحكمة كما في الأمم السابقة، بخلاف ما إذا تمنى أن لا يحرّم الزنا، وقتل النفس بغير حق فإنه يكفر، لأن حرمة هذا ثابتة في جميع الأديان موافقة للحكمة.

ومن أراد الخروج عن الحكمة، فقد أراد أن يحكم الله تعالى ما ليس بحكمه وهذا جهل منه بربه.

وذكر الإمام السرخسي في كتاب الحيض أنه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر، وفي النوادر عن محمد لا يكفر هو الصحيح ولعله مبني على الخلاف في أن من استحل حراماً لغيره، هل يكفر أم لا؟ فإن حرمة وطء الحائض لمجاوره أعني الأذى، وفي استحلال اللواطة بامرأته، لا يكفر على الأصح، لأنه مجتهد فيه.

ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به، أو سخر باسم من أسمائه، أو بأمر من أوامره، أو أنكر وعده، أو وعيده، يكفر. وكذا لو تمنى أن لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف أو عداوة، وكذلك لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر، وكذا لو أمر رجلاً أن يكفر بالله، أو عزم على أن يأمره، يكفر. لأنه رضي بالكفر، والرضا بالكفر، سواء كان يكفر نفسه أو يكفر غيره، كفر.

وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها، وكذا لو قاله عند شرب الخمر أو الزنا باسم الله وكذا إذا صلى لغير القبلة، أو بغير الطهارة متعمداً، يكفر. وإن وافق ذلك القبلة، وكذا لوأطلق كلمة الكفر استخفافاً، لا اعتقاداً إلى غير ذلك من الفروع. [**والْيَأْسُ مِنْ اللهِ كُفْرٌ**] لأنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون [**والْأَمْنُ مِنْ اللهِ كُفْرٌ**] إذ لا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون.

فإن قيل الجزم بأن العاصي يكون في النار آمن من الله تعالى وبأن المطيع يكون في الجنة آمن من الله تعالى فيلزم أن يكون المعتزليُّ كافراً مطيعاً كان أو عاصياً لأنه إما آمن أو يائس. ومن قواعد أهل السنة أن

لا يكفر أحد من أهل القبلة أي توجه إلى قبلتنا وصلى صلاتنا. قلنا هذا ليس بيائس ولا آمن لأنه على تقدير العصيان لا ييأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح، وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل: إن المعتزلي إذا ارتكب الكبيرة لزم أن يصير كافراً ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده أنه ليس بمؤمن، وذلك لأنا لا نسلم أن اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس، وإن اعتقاد عدم إيمانه المفسر بمجموع التصديق والإقرار والأعمال بناء على انتفاء الأعمال يوجب الكفر. هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة، وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن، أو استحالة الرؤية، أو سب الشيخين، أو لعنهما، وأمثال ذلك مشكل.

[وتصديقُ الكَاهِنِ بمَا يُخْبِرُهُ عَنِ الْغَيْبِ كُفْرٌ] لقوله ﷺ: «من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل الله على محمد»(١)، والكاهن مَنْ يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان، ويدعي معرفة الأسرار، ومطالعة علم الغيب، وكان في العرب كهنة يدّعون معرفة الأمور، فمنهم من كان يزعم أن له رئياً من الجن وتابعةٌ تلقي إليه الأخبار، ومنهم من كان يدّعي أنه يستدرك الأمور بفهم أعطيه.

والمنجم إذا ادّعى العلم بالحوادث الآتية، فهو مثل الكاهن، وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله سبحانه، لا سبيل إليه للعباد إلا بإعلام منه، أو بإلهام بطريق المعجزة، أو الكرامة، أو الإرشاد إلى الاستدلال بالأمارات، فيما يمكن فيه ذلك منه، ولهذا ذكر في الفتاوى

(١) أخرجه أحمد (٢/ ٤٢٩)، وأبو داود (٣٩٠٤)، والترمذي (١٣٥)، وابن ماجه (٦٣٩)، والحاكم في المستدرك (١/ ٨).

إن قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطراً مدعياً علم الغيب لا بعلامة كفر.

[**والْمَعْدُوْمُ لَيْسَ بشيءٍ**] إن أريد بالشيء الثابت المحقق على ما ذهب إليه المحققون من أن الشيئين ترادف الوجود والثبوت، والعدم يرادف النفي، فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه إلا المعتزلة القائلون، بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج، وإن أريد أن المعدوم لا يسمى شيئاً فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء بأنه الموجود أو المعلوم، أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، فالمرجع إلى النقل وتتبع موارد الاستعمال.

[**وفي دعاءِ الأَحْيَاءِ لِلْأَمْوَاتِ، وصَدَقَتُهُمْ عَنْهم، نفعٌ لَهُمْ**] أي للأموات، خلافاً للمعتزلة تمسكاً بأن القضاء لا يتبدل، وكل نفس مرهونة بما كسبت، والمرء مجزي بعمله، لا بعمل غيره، ولنا ما ورد في الأحاديث الصحاح من الدعاء للأموات خصوصاً في صلاة الجنازة وقد توارثه السلف فإن لم يكن للأموات نفع فيه لما كان ل معنى وقال ﷺ «ما مِن مَيِّتٍ تُصلِّي عليه أُمَّةٌ من المسلمينَ يبلغونَ مائةً، كلُّهم يشفعُون له إلا شُفِّعُوا فيه»[1]. وعن سعد بن عبادة رضي الله عنه أنه قال: يا رسول الله إن أُمَّ سعد ماتت فأيُّ الصدقة أفضل؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «الماء فحَفر بئراً وقال: هذه لأم سعد»[2] وقال عليه الصلاة والسلام: «الدعاء يردُّ البلاءَ»[3] و«الصَّدقةُ تُطفئُ غضبَ الرَّبِّ»[4] وقال عليه الصلاة

---

(١) أخرجه أحمد (٦/ ٤٠)، ومسلم (٩٤٧)، عن عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه أبو داود (١٦٧٩) والنسائي (٦/ ٢٥٤)، وابن ماجه (٣٦٨٤).

(٣) قال السيوطي: أخرجه أبو الشيخ ابن حبان بهذا اللفظ «الدعاء يردُّ البلاء» عن أبي هريرة رضي الله عنه. وأخرجه الحاكم عن ثوبان (١/ ٤٩٣) بلفظ: «لا يرد القدر إلا الدعاء».

(٤) أخرجه الطبراني في الأوسط كما في مجمع الزوائد (٣/ ١١٥).

والسلام: «إن العالم والمتعلِّم إذا مرّا على قرية فإن الله تعالى يرفعُ العذابَ عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً»(١). فإذا كان مجرد المرور نافعاً، فالتضرع والابتهال أولى بأن يكون نافعاً، على أنه لا قائل بالفضل. والأحاديث والأخبار والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى.

[واللهُ تَعالى يُجيبُ الدَّعَوَاتِ ويَقْضِي الحَاجَاتِ] لقوله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] ولقوله عليه الصلاة والسلام: «يستجاب دعاء العبد ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم، ما لم يستعجل»(٢). ولقوله عليه الصلاة والسلام: «إن ربكم حيي كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرا»(٣). واعلم أن العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه الصلاة والسلام: «ادعوا الله تعالى وأنتم موقنون بالإجابة»(٤)، وأعلموا أن الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه.

واختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال: يستجاب دعاء الكافر؟ فمنعه الجمهور لقوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ﴾ [الرعد: ١٤] ولأنه لا يدعو الله لأنه لا يعرفه لأنه وإن أقر به، فلما وصفه بما لا يليق به، فقد نقض إقراره.

وما يروى في الحديث من أن دعوة المظلوم وإن كان كافراً يستجاب، فمحمول على كفران النعمة، وجوّزه بعضهم لقوله تعالى

---

(١) قال السيوطي: لا أصل له، وانظره في كشف الخفاء (٦٧٢).
(٢) أخرجه البخاري (٦٣٤٠)، ومسلم (٢٧٣٥).
(٣) أخرجه أبو يعلى والطبراني كما في «بغية الزائد» تحقيق مجمع الزوائد (١٧٢١٢).
(٤) أخرجه الترمذي (٣٤٧٤) عن أبي هريرة، وله شاهد في المسند (٢/ ١٧٧) عن عبد الله بن عمرو.

حكاية عن إبليس ﴿رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الحجر: ٣٦] فقال الله تعالى: ﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾ [الحجر: ٣٧] وهذه إجابة وإليه ذهب أبو القاسم وأبو نصر الديوسي. وقال الصدر الشهيد رحمة الله تعالى وبه يفتي.

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون إخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى، من غير أن يترتب هذا على دعائه؟.

قلت: يأباه ترتبه على دعائه قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿٣٧﴾ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ﴾ [الحجر: ٣٦-٣٨].

من أشراط السّاعة

[وما أخبرَه النَّبِيُّ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ مِنْ أَشْراطِ السَّاعةِ] أي: علاماتها [مِنْ خروجِ الدَّجَّالِ، ودابَّةِ الأرضِ، ويَأْجُوجَ ومَأْجُوْجَ، ونزولِ عيسى عليه السَّلامُ مِنَ السَّماءِ، وطلوعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبَها، فهوَ حَقٌّ] لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق، وقال حذيفة بن أسيد الغفاري: اطَّلَعَ رسولُ الله ﷺ علينا ونحن نتذاكر فقال: «وما تذكرون؟. قلنا: نذكر الساعة. قال عليه الصلاة والسلام: إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات، فذكر الدخان، والدجال، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى ابن مريم، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمَن، تطرد الناس إلى محشرهم»[1]. والأحاديث الصحاح في هذه الأشراط كثيرة جداً؟

الدُّخَّانُ: سأل حذيفة رسول الله وما الدخان؟ فتلا قوله تعالى: ﴿فَٱرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِى ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ يَغْشَى ٱلنَّاسَ﴾ [الدخان: ١٠-١١] ويملأ ما بين المشرق والمغرب يمكث أربعين يوماً وليلة. أما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكام وأما الكافر فيكون كالسكران يخرج من منخريه وأذنيه ومن دبره.

---

(١) أخرجه مسلم (٢٩٠١)(٣٩).

وعن علي رضي الله عنه: يدخل في أسماع الكفرة، حتى يكون رأس أحدهم كالرأس الحنيذ، وتكون الأرض كلها كبيت وُقِدَ فيه ليس حصاص.

والدَّجَّالُ: قد ورد في الروايات أنه رجل جسيم قصير أفحج أحمر أعور شاب جفال الشعر، جعد قطط، كأن عينيه عنبة طافئة، مكتوب بين عينيه (ك ف ر) يقرؤه كل مؤمن قارئ وغير قارئ، يخرج من أرض بالشرق يقال خراسان، يتبعه أقوام كأن وجوههم المجان المطرقة، ويتبعه من يهود أصفهان سبعون ألفاً عليهم الطيالسة يمكث في الأرض أربعين يوماً، يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كسائر الأيام، ثم ينزل عيسى عليه السلام فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله؟

والدَّابَّةُ: قيل هو رجل، والأكثرون على أنها دابة لها أربع قوائم، روي أن لها رأس ثور، وعين خنزير، وأذن فيل، ولون نمر، وصدر أسد، وخاصرة هرة، وقرن ابل، وقوائم بعير، بين كل مفصلين اثنا عشر ذراعاً وفي الحديث «إن طولها سبعون ذراعاً» وعن أبي هريرة: إن فيها من كل لون وما بين قرنيها فرسخ للراكب، وفي الحديث: إنها تخرج من الصفا أول ما يبدوا رأسها ذات وبر وريش، لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب.

وطُلوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا: عن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ حين غربت الشمس أتدري أين تذهب هذه؟. قلت: الله ورسوله أعلم. قال: فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك أن تسجد ولا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها، ويقال لها: ارجعي من حيث جئت، فتطلع من مغربها فذلك قوله: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَاۚ﴾ [يس: ٣٨] فإن مستقرها تحت العرش.

ونزولُ عيسى ابنُ مريمَ: وفي الحديث: إنه ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق، واضعاً كفيه على أجنحة ملكين، إذا طأطأ رأسه قطر، وإذا رفعه تحدّر منه جمان كاللؤلؤ، فلا يحل لكافر يجد ريح نَفَسه إلا مات، ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه.

ويَأْجُوْجُ ومَأْجُوْجُ: هما من ولد يافث وعن رسول الله ﷺ في صفتهم: «لا يموت أحد منهم حتى ينظر إلى ألف ذكر من صلبه، كلُّهم قد حملوا السلاح، قيل: هم صنفان طوال مفرطوا الطول، وقصار مفرطوا القصر، وروي أنهم يأتون البحر فيشربون ماءه، ويأكلون دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممّن لم يتحصَّن منهم من الناس، ولا يقدرون أن يأتوا مكة، ولا المدينة، ولا بيت المقدس، ثم يبعث الله نغفاً في أقفائهم فيدخل في آذانهم فيموتون».

وخَسْفٌ بالمشرقِ: في الصحاح «خسف الله به الأرض خسفاً» أي غاب به فيها.

وآخرُ ذلك نارٌ تخرجُ: هي غير النار التي ذكرها عليه الصلاة والسلام حيث قال: «أوَّلُ أشراطِ السَّاعة نارٌ تحشرُ النَّاسَ من المشرقِ إلى المَغْرِبِ»[1]. وعنه عليه الصلاة والسلام: «إن أول الآيات خروجاً طلوع الشمس من مغربها، وخروج الدابة على الناس ضحى، وأيتهما كانت قبل صاحبتهما فالأخرى على أثرها قريباً»[2].

---

(١) أخرجه البخاري (٣٣٢٩) عن أنس رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم (٢٩٤١) عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

المجتهد
قد يخطئ وقد يُصيب

[والمُجْتَهِدُ] في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية [قَدْ يُخْطِئُ وقَدْ يُصيبُ] وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب، وهذا الإختلاف مبني على اختلافهم في أن لله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً، أم حكمة في المسائل الاجتهادية ما أدى إليه رأي المجتهدين، وتحقيق هذا المقام أن المسألة الاجتهادية إما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم معيّن قبل اجتهاد المجتهدين، وإما أن يكون، وحينئذٍ إما أن لا يكون من الله تعالى عليه دليل، وإما أن يكون، وذلك الدليل: إما قطعي، وإما ظني، فذهب إلى كل احتمال جماعة، فحصل أربعة مذاهب: الأول: أن لا حكم في المسالة قبل الاجتهاد، بل الحكم ما أدى إليه رأي المجتهد، وإليه ذهب جماعة المعتزلة، ثم اختلفوا: فذهب بعضهم إلى استواء الحكمين في الحقّيّة، وبعضهم إلى كون أحدهما أحق، والثاني: أن الحكم معيّن، ولا دليل عليه، والعثور عليه كالعثور على دفين، فلمن أصاب أجران ولمن أخطأ أجر الكد، وإليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين، والثالث: أن الحكم معيّن، عليه دليل قطعي، والمجتهد مأمور بطلبه، وإليه ذهب طائفة من المتكلمين، ثم اختلفوا في أن المخطئ هل يستحق الثواب؟ وإن حكم القاضي بالخطأ هل ينقض؟.

الرابع: إن الحكم معين وعليه دليل ظنّي، إن وجده المجتهد أصاب، وإن فقده أخطأ، والمجتهد غير مكلف بإصابته، لغموضه وخفائه، فلذا كان المخطئ معذوراً بل مأجوراً، فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ وليس بآثم وإنما الخلاف في أنه مخطئ ابتداءاً وانتهاءاً، بالنظر إلى الدليل والحكم جميعاً، وإليه ذهب بعض المشايخ، وهو مختار الشيخ أبي منصور، أو انتهاء فقط، أي بالنظر إلى الحكم، حيث أخطأ فيه، وإن أصاب في الدليل، حيث أقامه على وجهه، مستجمعاً بشرائطه وأركانه، فأتى بما كلف به من الاعتبار، وليس عليه في الاجتهاديات إقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة.

والدليل على أن المجتهد قد يخطئ من وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] والضمير للحكومة والفتيا، ولو كان كل من الاجتهادين صواباً، لما كان لتخصيص سليمان وفهمه بالذكر جهة، لأن كلا منهما قد أصاب الحكم حينئذٍ وفهمه، وإنه وإن لم يدل على الحكم عما عدا المذكور دلالة كلية، لكنه يدل عليه في هذا الموضع بمعونة المقام، كما لا يخفى على من له معرفة بأفانين الكلام، ومبنى هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد على الأنبياء وجواز الخطأ عليهم فيه، وحكم داود عليه السلام لو لم يكن باجتهاده بل بالوحي، لما جاز اعتراض سليمان، ولما جاز رجوع داود إلى ما رآه، وقصته مشهورة، وقد أجيب بأن المعنى ففهمنا سليمان الحكومة التي هي أحق وأفضل، وإنما اعترض على أبيه، بناءً على أن ترك الأولى من الأنبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم، ولهذا قال: غير هذا أرفق بالفريقين.

ومما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩] فإنه لو لم يكن اجتهاده في هذه الحادثة حكماً وعلماً لما كان لهذا الكلام في هذا المقام معنى. ولا يخفى أنه لا يتم على من قال باستواء الحكمين.

الثاني: الأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهادين بين الصواب والخطأ، بحيث صارت متواترة المعنى، قال عليه الصلاة والسلام: «إنْ أصبتَ فلك عشرُ حسناتٍ وإنْ أخطأتَ فلَك حسنةٌ واحدة»[1] وفي حديث آخر «جعل للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً»[2] وعن ابن مسعود رضي الله عنه: إن أصبتُ فمن الله، وإلا فمني ومن الشيطان.

وقد اشتهر تخطئة الصحابة رضي الله عنهم بعضهم بعضا في الاجتهاديات.

الثالث: أن القياس مظهر للحكم لا مثبت له، فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى، وقد أجمعوا على أن الحق في ما ثبت بالنص واحد لا غير.

الرابع: أن لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام بين الأشخاص، فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين، لأن المجتهد عامل بمعنى النص، أو بمفهومه، فيكون الحكم المجتهد فيه عاماً للأشخاص، فعند اختلاف الاجتهادَيْن يلزم ماذكره ومبناه على أن القياس مُظْهِر، وأن الحق في الأحكام الثابتة بالنصوص وبالمآخذ المختلف فيها واحد، والخصم لا يسلم بشيء منها

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٨٨).

(٢) أخرجه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦).

من الحَظر والإباحة، أو بالصحة والفساد، أو الوجوب وعدمه، وتمام تحقيق هذه الأدلة، والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتاب التلويح في شرح التنقيح للتفتازاني.

أفضلية رسل البشر ورسل الملائكة

[**ورسلُ البَشَرِ أفضلُ مِنْ رُسُلِ الملائكةِ، ورسلُ الملائكةِ أفضلُ مِنْ عَامَّةِ البشرِ وعَامَّةُ البشرِ أفضلُ مِنْ عَامَّةِ الملائكةِ**] أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالإجماع، بل بالضرورة الدينية والعقلية، وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه.

الأول: أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم، بدليل قوله تعالى حكاية ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾ [الإسراء: ٦٢] ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢] ومقتضى الحكمة الأمر للأدنى بالسجود للأعلى دون العكس.

الثاني: أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] إن القصد منه إلى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم.

الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣] والملائكة من جملة العالم، وقد خص من ذلك بالإجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة. يريد أن المراد بآل إبراهيم إسماعيل وإسحاق وأولادهما، ويدخل فيه نبينا عليه الصلاة والسلام، وبآل عمران موسى وهارون ابنا عمران بن يصهر، أو عيسى

ومريم بنت عمران ابن ماثان، والعالمين عام الأجناس ما سوى الله تعالى، فدلت الآية بظاهرها على تفضيل آل إبراهيم وفيهم عوام البشر على العالمين ومنهم رسل الملائكة؛ وقد خص من الآية بالإجماع تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة فبقيت معمولة فيما سوى ذلك، والعام إذا خص منه البعض يفيد الظن فيما عداه والظن كاف لغرضنا، إذ لا ندّعي في هذه المسألة أزيد من الظن، إذ لا قاطع فيه لا نفياً ولا إثباتاً، وهذا هو المراد من كون المسألة ظنية، وإلا فلا كلام في أنها من الأصول الاعتقادية والمسائل العلمية، والاكتفاء بالظن والتخمين ليس إلا للعجز عن القطع واليقين، فيبقى معمولاً به فيما عدا ذلك، ولا خفاء في أن هذه المسألة ظنية يكتفى بها بالأدلة الظنية.

الرابع: إن الإنسان قد يحصل الكمالات والفضائل العلمية والعملية، مع وجود العوائق والموانع، من الشهوة، والغضب، وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات، ولا شك أن العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الإخلاص فيكون أفضل.

لا يقال عبادة الملائكة أكثر وأدوم، إذ هم يسبحون الليل والنهار لا يفترون، والإخلاص الذي فيه قوام العمل ويرجى قبوله فيهم أصدق، ويقينهم أقوى، لأن طريقهم العيان لا العيان، والمشاهدة لا المراسلة، وهم أتقى من البشر، وعملهم أزكى، لأنا نقول قد ثبت في الحديث: «أن أفضل الأعمال أحمزها»[١]. والترجيح بالدوام والكثرة غير مفيدة،

(١) ذكره ابن الأثير في النهاية (١/ ٤٤٠) بلفظ: سئل رسول الله ﷺ: أي الأعمال أفضل؟ فقال: «أحمزها» عن ابن عباس رضي الله عنهما. وأحمزها: أقواها وأشدها.

لأن كثرة الثواب ليست بكثرة العمل، ألا يرى أن كلمة الشهادة يترتب عليها من الثواب، ما لا يترتب على ما يزيد عليها من الطاعات أضعافاً مضاعفة، وباقي الصفات كونها أقوى وأزيد في الملائكة غير مسلّم، وما ذكر في بيانه لا يفيد بالنسبة إلى الأنبياء على أن الإيمان بالغيب أفضل.

وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة إلى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه:

الأول: إن الملائكة أرواح مجردة كاملة بالفعل، مبرأة عن مبادئ الشرور والآفات، كالشهوة والغضب، وعن ظلمات الهيولى والصورة، قوية على الأفعال العجيبة، عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط.

والجواب أن مبنى ذلك على الأصول الفلسفية لا الإسلامية، فإن الملائكة عندنا ليست من قبيل المجردات، بل من قبيل الأجسام، وكون كمالهم بالفعل أيضاً، بمعنى أنه ليس لهم كمال متوقع ممنوع عندنا، وأيضاً علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلّم وباقي المقدّمات مسلمة عندنا أيضاً وإن اختلف المأخذ، لكنها لا تفيد الأفضلية بمعنى كثرة الثواب، بل لو فرض صحتها وتمامها، لا تدل إلا على كثرة فضائلهم وكمالهم تمام جميع المقدّمات لا يفيدها أيضاً، بل نقول: جميع الأدلة المذكورة فيما بعد، لو فرض لا على كثرة ثوابهم عند الله، كما هو المطلوب، الذي يجتهد في إثباته، وفقنا الله للفوز بهذا المرام.

الثاني: أن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر، يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٥] وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣] ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم.

والجواب: أن التعليم من الله تعالى والملائكة إنما هم مبلغون.

الثالث: أنه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء، وما ذلك إلا لتقدمهم في الشرف والرتبة.

والجواب إن ذلك لتقدمهم في الوجود، أو لأن وجودهم أخفى، فالإيمان بهم أقوى وبالتقديم أولى.

الرابع: قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] فإن أهل اللسان يفهمون من ذلك أفضلية الملائكة من عيسى عليه السلام، إذ القياس في مثله الترقي من الأدنى إلى الأعلى، يقال يستنكف من هذا الأمر الوزيرُ، ولا السلطان، ولا يقال: السلطان ولا الوزير، ثم لا قائل بالفصل بينه عليه السلام وغيره من الأنبياء.

والجواب عنه أنّ النصارى استعظموا المسيح، بحيث يرتفع من أن يكون عبداً من عباد الله، بل ينبغي أن يكون ابناً له لأنه مجرد لا أب له، وقال الله تعالى: ﴿وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [آل عمران: ٤٩] بخلاف سائر العباد من بني آدم، فردّ عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح، ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى، وهم الملائكة المقربون الذين لا أب لهم ولا أم، ويقدرون بإذن الله على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، فالترقي والعلو إنما هو في أمر التجرد وإظهار الآثار القوية، لا في مطلق الشرف والكمال، فلا دلالة على أفضلية الملائكة، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

وتلخص أن رسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة.

فهرس الموضوعات

تم بحمد الله

صدر للمؤلف

الشيخ أسعد محمد سعيد الصاغرجي

عن دار الكلم الطيب بدمشق

ص ب / ٣٠٥٥٢ ت / ٢١١١١٤٠ تلفاكس / ٢١٢٩٨٨٦

١ - **شعب الإيمان** (١/ ٤) مجلد . (الطبعة الثانية ـ ٢٠٠٢م).

٢ - **سيدنا محمد رسول الله** ﷺ . (١/ ٢) مجلد (الطبعة الرابعة ـ ٢٠٠٣).

٣ - **فقه السنة النبوية** من العهود المحمدية . ١ مجلد (الطبعة الثانية ٢٠٠١م).

٤ - **الفقه الحنفي وأدلته** . ١/ ٣ مجلد (الطبعة الثانية ـ ٢٠٠٠م).

٥ - **المسلم الحق** (عقيدة وعبادة وسلوكاً) . ١ غلاف (الطبعة الثانية ـ ٢٠٠١م).

٦ - **الصلاة** (شروطها ـ إقامتها) . ١ غلاف (الطبعة الأولى ـ ٢٠٠١م).

٧ - **الجد في السلوك إلى مَلِكِ الملوك** ـ مختصر الرسالة القشيرية ١ مجلد ـ (الطبعة الأولى ـ ٢٠٠١م).

٨ - **التيسير في الفقه الحنفي** (العبادات) ـ من شرح تنوير الأبصار وردِّ المحتار على الدر المختار «حاشية ابن عابدين» . ١ مجلد (الطبعة الأولى ـ ٢٠٠٢م).

٩ - **مفتاح الجنة من كلام الكتاب والسنة** ـ ١ مجلد (الطبعة الأولى ـ ٢٠٠٣م).

الكتاب القادم

التيسير في الفقه الحنفي

(من شرح تنوير الأبصار وردِّ المحتار على الدر المختار)

«حاشية ابن عابدين»

(قسم المعاملات)